sommaire

le pape et le vatican

les livres

tome XXVI juin-juillet-août 1977 n° 133

ministère papal et service de l'église universelle

Une Eglise dispensée de l'histoire ne peut et ne doit pas exister. La condition d'incarnation qui est sienne exige du christianisme qu'il s'insère dans l'histoire — donc, que les conditionnements de celle-ci le marquent en retour. Cette problématique « réaliste », affirmée dès les premières lignes du premier article de ce numéro de Lumière et Vie, *marque tout le présent cahier. Aussi bien est-il consacré à un trait majeur de l'Eglise considérée sous son aspect d'institution : à savoir la papauté et le service assuré par celle-ci à travers des organes de gouvernement très concrets dans la visée du bien commun du tout. Se trouvent donc ainsi posés les problèmes surgissant des tensions entre un centre administratif au prestigieux passé — le Vatican, comme on le désigne communément — et les traits spécifiques revêtus par le catholicisme contemporain. Car grande a été l'évolution de la communauté catholique depuis deux siècles, confrontée qu'elle est à la civilisation mondiale qui est en train de prendre consistance sous nos yeux.*

D'entrée de jeu, Giuseppe Alberigo s'efforce de détecter en quoi et comment le fait que Rome soit en Italie marque les comportements du Saint-Siège et influence la responsabilité qu'il assume face aux Eglises diverses constituant le corps catholique. Naturellement, l'inévitable tension signalée plus haut entre l'ensemble mondial de ce corps et la situation particulière de son centre de gouvernement n'a pas échappé à ce dernier ; à la lumière des requêtes exprimées notamment par le récent concile Vatican II, la papauté a donc mis en œuvre une réforme de ses instances administratives (la « curie »). Giancarlo Zizola fait le point de cette restructuration en cours depuis dix ans.

Mais ce présent s'enracine, comme tout réalité historique, dans un passé, et de particulière importance pour une religion qui attache tant de prix à sa tradition. Certes, le terme est susceptible d'acceptions bien diverses : toute coutume héritée de l'histoire n'est pas à considérer sans plus comme appartenant à « la » Tradition qui nous transmet le « dépôt de la foi ». C'est pourquoi sont esquissées ici à gros traits les images de la papauté au cours des siècles — entendons, les formes historiques diverses que connut le siège de Pierre au long de deux millénaires.

Tout près de nous, le pape et le Vatican, dont on aurait pu redouter que les tempêtes de l'âge moderne leur eussent porté des coups irréparables, ont acquis un prestige et un poids

rarement égalés. Il convenait d'analyser un phénomène de prime abord si surprenant et de prêter grande attention à cette connivence neuve de la papauté avec l'affectivité et la piété du catholique moyen. C'est à la mise en perspective historique de cet événement que s'attache Claude Gerest en présentant la valorisation de la personne et du rôle du pape au XIXe siècle. Cependant qu'un psychanalyste et historien des institutions, Pierre Legendre, propose une interrogation critique de ce versant de la structure catholique. On fait alors retour à l'histoire récente en essayant de préciser ce qu'a été en fait cette théologie romaine souvent présentée comme éminemment responsable de l'inflation papale et de la centralisation vaticane : Henri de Lavalette resitue les choses en leur dimension vraie qui s'avère plus modeste.

L'actualité se déploie sur les fondations du passé, mais de là elle s'ouvre à l'avenir. Sans jouer au prophète, il ne sera pas inutile de brosser à larges traits quelques ébauches prospectives. Pour bien marquer leur côté problématique, on fait entendre d'abord des propositions contrastées : faut-il libérer le pape des servitudes de cette Eglise particulière dont il demeure jusqu'ici l'évêque, pour en faire résolument le serviteur de la communion catholique, sans autre insertion (Christian Duquoc) ? Ou au contraire, le bien même du service qu'il assure au bénéfice de l'Eglise universelle ne requiert-il pas de rendre plus effective cette prise d'appui dans la particularité de son Eglise de Rome (René Beaupère) ?

Enfin, pour conclure en quelque sorte cet ensemble — dont on mesure très bien les limites : comment dire, sinon tout, au moins assez, sur un tel sujet ? —, Bruno Chenu se risque à indiquer, non le portrait idéal de la papauté de l'an 2.000, mais quelques orientations majeures que paraît bien requérir la prise au sérieux, aujourd'hui et demain, de la tâche du successeur de Pierre.

Il y a risque, certes, à prendre ainsi parti : le cours de l'histoire démentira peut-être les esquisses ainsi proposées. Risque encore, parce que d'aucuns trouveront peut-être impertinents ou légers nos propos. Ils ne sont certes pas infaillibles. Mais l'effort de vérité sans concession ni facilité auquel ils osent prétendre représente, face à l'ample sujet traité, un hommage qui en vaut d'autres.

A partir du mois de septembre prochain, un comité de rédaction partiellement renouvelé entrera en fonction. Le père Magno Vilela, dominicain brésilien résidant en France depuis quelques années, a été élu directeur de la revue. C'est avec confiance que les quelques membres du comité de rédaction qui cesseront leur fonction en septembre et moi-même laissons la place à une équipe qui saura poursuivre le travail accompli conformément aux orientations de la revue et apporter aussi le renouveau incessant qu'exigent les temps que nous vivons. Je souhaite à *Lumière et Vie* de connaître un rayonnement accru, tant en France qu'à l'étranger, et je salue amicalement tous les lecteurs avec lesquels j'ai cheminé depuis plus de sept ans.

alain durand

ont collaboré à ce numéro

Giuseppe ALBERIGO, professeur d'histoire de l'Eglise, Faculté de Sciences politiques de l'Université de Bologne

René BEAUPÈRE, directeur du Centre Saint-Irénée, Lyon

Bruno CARRA DE VAUX, secrétaire de rédaction de *Lumière et Vie*, Lyon

Bruno CHENU, professeur de théologie aux Facultés catholiques, du comité d'élaboration de *Lumière et Vie*, Lyon

Christian DUQUOC, professeur de théologie aux Facultés catholiques, du comité de rédaction de *Lumière et Vie*, Lyon

Claude GEREST, professeur d'histoire de l'Eglise, Lyon

Henri de LAVALETTE, professeur de théologie à l'Institut catholique, Paris

Pierre LEGENDRE, psychanalyste, historien des institutions, département de Sciences politiques de la Sorbonne - Paris 1

Giancarlo ZIZOLA, écrivain, journaliste à *Il Giorno*, Rome

influence de la situation italienne sur le comportement du saint-siège

Le pape est l'évêque de Rome, et Rome est en Italie : il est évident que ce fait conditionne le comportement du Saint-Siège. Le nier ou prétendre qu'il puisse en être autrement est chimérique ; le reconnaître franchement permet d'instaurer une critique constructive de la façon dont jouent ces conditionnements. Les difficultés naissent de l'articulation entre le primat sur l'Eglise « catholique » (ce qui veut dire, rappelons-le, « universelle ») et l'insertion plus immédiate dans la situation politique et religieuse italienne. Cette dernière conduit souvent à aligner les Eglises du monde entier sur une conjoncture très particulière, sans signification spéciale, ni en droit ni en fait, pour l'ensemble de la chrétienté. Le danger est alors que l'universalité revendiquée par l'Eglise catholique soit défigurée en absolutisation d'un cas particulier, indûment sacralisé et imposé comme modèle uniforme. Le remède le meilleur paraît être la remise en honneur effective d'une ecclésiologie vraiment « communionnelle ».

La papauté, comme l'Eglise, a toujours connu et connaît des conditionnements et l'on ne peut envisager qu'elle n'en connaisse pas dans l'avenir. C'est la même condition d'incarnation qui exige que le christianisme s'insère dans l'histoire et que ses conditionnements en soient une mesure. Une Eglise dispensée de l'histoire, comme une papauté en dehors (ou au-dessus) de la vie ne peuvent pas et ne doivent pas exister.

une problématique réaliste

La problématique de la présente analyse, dont l'objet est l'influence de la situation italienne sur le comportement du Saint-Siège, se situe volontairement à l'intérieur de la condition d'incarnation et d'histoire dont je viens de parler. Le rêve d'une papauté pour ainsi dire « aseptisée » est totalement étranger à l'exposé que je vais faire. Je pense même que ce rêve a toujours été cause de mystification, dans la mesure où seule une

conception humblement réaliste, et par là historique, du Saint-Siège permet d'affronter en termes concrets la dimension « charnelle » qui ne peut être éliminée des personnes et des institutions qui le composent, et, par conséquent des actes et des fonctions qu'il accomplit. A l'opposé, une conception mystique ou angélique de la papauté, qui en fait une entité entre ciel et terre, ou encore une conception perfectionniste qui prétendrait la placer au-dessus du concret de la vie de l'Eglise et de la réalité sociale dans laquelle elle se situe, constituent les prémisses conduisant à accepter et à justifier, par leur sacralisation, toute compromission et tout conditionnement.

Il devrait être clair que ces observations ne visent pas à justifier à l'avance toute attitude du Saint-Siège, mais au contraire à poser la problématique en termes concrets d'historicité, pour qu'il soit possible de sortir de la considération abstraite et impersonnelle d'un « devoir être ». Maintenant, au contraire, j'entend proposer quelques éléments pour une évaluation des conditionnements (italiens) influençant la papauté, en évitant aussi bien les regrets moralisants que les justifications a priori.

I

bilan de la situation historique

Depuis des siècles, se trouve ouvert le débat sur le rapport entre la papauté et l'Italie. De Machiavel à Sarpi et tant d'autres, on a dénoncé le conditionnement qui pèserait sur l'Italie à cause de la présence à Rome du Saint-Siège. D'un point de vue opposé, le courant « guelfe » — qu'il suffise de citer V. Gioberti — a soutenu qu'il existe une intime connexion entre le « génie chrétien » et le « génie italien », et de ce fait « *les Italiens sont les lévites de la Chrétienté, ayant été choisis par la Providence pour avoir parmi eux le Pontificat* » [1].

romanité et universalisme

D'un point de vue ecclésiastique, la « romanité » du catholicisme constitue un élément multiséculaire, allant du lien de l'Eglise romaine avec

1. V. GIOBERTI, **Del primato morale e civile degli italiani.** II, Napoli, 1848, p. 26. Egalement, dans l'ouvrage **Del rinnovamento civile d'Italia** on trouve des accents analogues : « Le génie chrétien et le génie italien sont intimement liés... La nation correspond à la religion, toutes deux s'unissent, se compénètrent, se mêlent ensemble... » (III, Bari, 1968, p. 209).

les apôtres Pierre et Paul à la constitution autour de Rome d'un domaine temporel avec le pontife comme souverain, jusqu'à la survivance en ce siècle d'un pouvoir temporel indirect (« néo-temporalisme ») qui lie plus activement encore la papauté et l'Italie. Enfin, on ne peut pas ne pas rappeler le courant théologique selon lequel l'Eglise catholique aurait parmi ses caractéristiques essentielles — tout comme la sainteté, l'apostolicité et l'unité — également la « romanité ». Ce courant avait trouvé écho dans l'encyclique de Pie XII *Mystici corporis* de 1943, mais, dans la suite, n'a pas été pris en considération par le concile Vatican II [2]. D'autre part, il faut encore rappeler que le même pontife s'était engagé, aussitôt après, à soutenir la supranationalité de l'Eglise, affirmant que « *dans les longues périodes pendant lesquelles, par disposition de la Providence, la nation italienne, plus que les autres, a donné à l'Eglise son chef et de nombreux collaborateurs au gouvernement central du Saint-Siège, l'Eglise dans son ensemble a toujours conservé intact son caractère supranational* » [3].

C'est encore Pie XII qui a mis en route l'internationalisation du collège des cardinaux, comme conforme à la nouvelle conscience du caractère international de l'Eglise. Paul VI a repris et développé cette orientation en l'appliquant surtout à la curie romaine.

Ces rappels sommaires montrent comment le problème d'un rapport *sui generis* entre l'Italie et le centre de l'Eglise catholique est posé depuis des siècles et comment deux des derniers papes ont prêté attention aux questions qui résultent de ce rapport et à l'inquiétude suscitée dans l'Eglise par l'impression d'une intensification anormale du rapport lui-même. Pour communiquer une analyse approfondie de cette situation, il faut pourtant abandonner le plan de l'insatisfaction globale et exprimer clairement les différentes composantes du phénomène [4].

2. L'encyclique de Pie XII affirmait : « Vera ecclesia quæ sancta, catholica, apostolica, **romana** ecclesia est » (**Acta Apostolicæ Sedis** 35 (1943), p. 199), alors que la constitution conciliaire **Lumen gentium** se contente d'affirmer que l'Eglise du Christi « subsistit in ecclesia catholica » (n. 8), laissant donc tomber l'identité absolue entre l'Eglise du Christ et l'Eglise catholique, ainsi que la qualification de celle-ci comme « romaine ».

3. Radio-message de Noël, dans **Discorsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII,** 7, Milano, 1955, pp. 306-310.

4. L'analyse théologique de H. URS von BALTHASAR, **Le complexe anti-romain,** Paris, 1976, contient des éléments suggestifs et pénétrants, mais fait passer indûment à des considérations de spiritualité.

conditionnement au niveau des personnes

Avant tout, il est utile de distinguer les différents niveaux auxquels se sont manifestés, au cours des dernières décennies, les conditionnements provenant du fait que le Saint-Siège est localisé en Italie. En premier lieu il faut évoquer le niveau des personnes : il concerne la personne du pape, qui est depuis des siècles un Italien ; mais aussi la personne des membres de la curie romaine, depuis les cardinaux jusqu'aux *minutanti* des congrégations. A ce propos, tandis qu'on rencontre une indéniable internationalisation (par dessus tout européenne et nord-américaine), surtout dans les échelons moyens et supérieurs, il n'est pas dépourvu d'intérêt d'observer que cette évolution n'a fait qu'effleurer le milieu diplomatique. En effet, selon l'*Annuaire pontifical* de 1977, sur 102 nonciatures pontificales, au moins 75 sont confiées à des Italiens, auxquels il faut ajouter 8 des 11 représentants du Saint-Siège auprès des organismes internationaux. Y a-t-il un retard « technique » ou s'agit-il d'une zone « franche » dans laquelle la désitalianisation peut se permettre d'avancer moins rapidement qu'ailleurs, en raison des délicates fonctions politiques et ecclésiastiques confiées aux nonces ?

Même l'internationalisation au sommet de la Secrétairie d'Etat, réalisée désormais depuis une dizaine d'années, ne semble pas fournir actuellement une réponse définitive à cette question, dans la mesure où il reste encore à établir quelle a été son efficacité réelle.

le saint-siège et la situation sociologique du catholicisme en italie

Quant au niveau de la pratique, il semble important de rappeler comment les orientations du Saint-Siège se trouvent engluées dans le statut sociologique du christianisme en Italie. Je me réfère seulement, à titre d'exemple, d'une part à la position sociale du prêtre, d'autre part au manque à peu près total d'une dynamique œcuménique. Egalement, à un niveau proprement culturel, la localisation du Saint-Siège en Italie constitue l'une des causes principales de l'orientation européenne — et méditerranéenne — du catholicisme (« euro-centrisme »). Considérable aussi est le handicap dû au caractère marginal que représente en Italie la culture scientifique et technique, ce qui s'est souvent traduit par une surdité de la part du Saint-Siège aussi bien face aux progrès scientifiques les plus novateurs et révolutionnaires que par rapport aux modifications qu'ils entraînent dans le tissu socio-culturel. Tous ces conditionnements se trouvent véhiculés, évidemment de manière très importante, par la langue

italienne, qui constitue non seulement la langue d'échange dans la curie romaine, mais aussi et surtout la langue de base pour un très grand nombre de documents du magistère universel, ce qui comporte des conséquences très subtiles sur la confiance à donner aux textes latins officiels. Un autre facteur du conditionnement culturel, enfin, est fourni par les universités pontificales et la théologie « romaine » qui en découle ; mais c'est un sujet trop important pour ne pas requérir une analyse à part.

conditionnement politique : le « néo-temporalisme »

C'est au niveau politique qu'apparaissent les conditionnements les plus frappants, ceux que l'on perçoit et dénonce le plus fréquemment (et, par conséquent, finalement les moins insidieux ?). Pendant longtemps, entre 1870 et (au moins) 1929, la « question romaine », c'est à dire les conséquences de la fin du pouvoir temporel de la papauté sur l'Italie centrale, a influencé — directement ou indirectement — de très nombreuses attitudes et décisions du Saint-Siège. La création de la Cité du Vatican n'a pas mis fin à ces comportements qui, au contraire, se sont manifestés sous des formes plus raffinées au cours des dernières décennies, surtout après la Seconde Guerre mondiale, par la solidarité avec la politique du parti de la Démocratie chrétienne[5]. Toujours au niveau politique, l'existence en Italie du plus fort parti communiste de l'Occident a joué un rôle de premier plan dans la naissance des orientations de la papauté contemporaine face au marxisme.

Au niveau du quotidien, il est fait une place importante à la situation italienne dans les informations que le pape reçoit, à travers les personnes qu'il voit — surtout en dehors des audiences formelles, dans les préoccupations émotives du pape, dont l'intensité est habituellement déterminée par les facteurs inconscients les plus profonds de sa personnalité. En dernier lieu, il serait intéressant de vérifier au niveau fonctionnel les conditionnements italiens, en cherchant à identifier et à chiffrer dans les actes du Saint-Siège l'intervention d'éléments italiens. Il s'agit d'une recherche qui n'a pas encore été faite, qui apparaît difficile à réaliser et dont les résultats sont d'interprétation ambiguë. Un sondage sur les décisions prises par la congrégation du Saint-Office pour la période 1919-1974 permet seulement de dire avec certitude que, parallèlement à une nette diminution du nombre des décisions, à partir de 1960 on trouve une diminution encore plus marquée du pourcentage des décisions ayant

5. Cf. P. NICHOLS, **La politica del Vaticano**, Milano, 1969.

pour objet des causes italiennes ou se rapportant à des problèmes posés avec une particulière acuité en Italie [6].

II

analyse de quelques cas typiques

Il me semble désormais possible de tenter une analyse en me penchant sur quelques cas à propos desquels il sera possible d'examiner dans le concret une influence italienne sur les actes du Saint-Siège. Je me référerai à des faits de ces dernières années, omettant, par conséquent, des épisodes retentissants, comme celui de l'influence italienne et romaine sur l'attitude de la papauté face à Martin Luther.

le modèle d'église reflété par le code de droit canonique (1917)

L'un des actes les plus importants de la papauté, dans la période contemporaine, fut certainement la promulgation, en 1917, du *Codex juris canonici* (Code de Droit canonique : ensemble des lois de l'Eglise) pour toute l'Eglise catholique latine. Il va de soi que l'importance d'une telle décision, à laquelle furent mêlés deux papes — Pie X et Benoît XV —, suppose l'implication de multiples causes. Il est vrai pourtant que le modèle concret d'Eglise auquel le législateur ecclésiastique s'est référé pour formuler la législation relative aux structures (diocèses, paroisses) et à la vie ordinaire de l'Eglise a été celui du catholicisme de l'Italie du Nord et du Centre des années situées entre la fin du XIX[e] siècle et le début du XX[e] siècle. Des recherches historiques en cours montreront le bien-fondé de cette affirmation. On peut dire qu'en dépendance de ce fait, le Code de Droit canonique a pu présenter un coefficient élevé de réalisme, mais en même temps il a véhiculé comme « type », pour l'Eglise

6. En subdivisant la période de 1919 à 1974 en autant de phases qu'il y a eu de responsables de la congrégation, on a obtenu le résultat dont voici le résumé :
1919-1929 (R. Merry del Val) : actes de la congrégation : 59 dont 22 pour l'Italie.
1930-1938 (D. Sbaretti) : actes de la congrégation : 61, dont 19 pour l'Italie.
1939-1950 (F. Marchetti Selvaggiani) : actes de la congrégation : 51, dont 18 pour l'Italie.
1951-1959 (G. Pizzardo) : actes de la congrégation : 49, dont 6 pour l'Italie.
1960-1967 (A. Ottaviani) : actes de la congrégation : 15, dont 1 pour l'Italie.
1967-1974 (F. Seper) : actes de la congrégation : 17, dont 1 (?) pour l'Italie.

universelle, une réalité bien localisée et non spécialement représentative de l'Eglise, même dans le cadre de cette période historique.

l'église et le communisme

Aux alentours des années 50, l'opinion publique a assisté à une radicalisation de l'opposition du catholicisme au communisme, contrairement à l'attitude beaucoup plus équilibrée du Conseil œcuménique des Eglises de Genève. Même dans ce cas, il faut se garder d'une simplification inacceptable des faits. On ne peut, en effet, sous-évaluer le poids de la guerre froide, de la division du monde en blocs opposés, de la politique anti-catholique fréquemment poursuivie dans les démocraties populaires des pays relevant de l'influence soviétique, des pressions, enfin, exercées par les Etats-Unis pour que le Saint-Siège prenne une attitude plus solidaire et alignée à l'égard de la politique nord-américaine. Reste cependant le fait que la décision de l'été 1949 de fulminer l'excommunication contre les communistes et leurs partisans, avec une détermination bien supérieure à celle manifestée contre le fascisme et le nazisme, ne peut pas s'expliquer parfaitement si l'on ne tient pas compte de la présence massive des communistes en Italie [7].

En effet, le Parti communiste constituait alors en Italie l'unique alternative idéologique et politique à la suprématie de la Démocratie chrétienne, et ce fait a suggéré, peut-êre inconsciemment, d'endiguer cette menace avec les instruments propres à l'ordre spirituel, sans qu'il apparût qu'ait été perçu adéquatement le saut qualitatif que supposait le passage d'une problématique politique propre à l'Italie à une décision doctrinale de valeur universelle. Ceci aide à comprendre quel est le noyau même du néo-temporalisme du Saint-Siège, dont l'épicentre, depuis ces trente dernières années, se trouve en Italie. Il s'agit, en effet, d'une attitude qui considère comme droit inaliénable de la papauté d'avoir à Rome, et par conséquent en Italie, des conditions politiques, institutionnelles et économiques tout à fait particulières. Selon ce point de vue, ce droit est la justification non seulement de conditions privilégiées, comme celles que sanctionne le Concordat, mais d'interventions de la papauté elle-même dans la situation italienne. Souvent même on a cherché à rendre ces interventions plus efficaces en majorant leur qualification formelle, et donc en les présentant comme des actes du gouvernement ou du magistère universel de l'Eglise.

7. Je renvoie à mon article « La condamnation des communistes en 1949 », **Concilium** 107 (1975), pp. 113-123.

les conditions politiques italiennes traitées comme facteur déterminant pour l'église universelle

Cet état de choses introduit directement au cœur d'une des dimensions constantes de la papauté romaine après la fin du pouvoir temporel en 1870. Il semble, en effet, que la possession séculaire d'une souveraineté territoriale ait laissé une trace très profonde et lente à se résorber. Il s'agit de la conviction que les conditions politiques de Rome et de l'Italie constituent un facteur interne à la situation de la papauté, en représentent donc un élément, et, comme telles, appartiennent à la condition de l'Eglise universelle. Paradoxalement, on pourrait dire que la fin du pouvoir temporel des papes a conduit inconsciemment à un « temporalisme » beaucoup plus consistant et pénétrant, établissant une interdépendance de fait entre le Saint-Siège et la situation politique italienne. La forme la plus explicite de cette corrélation s'est manifestée après la Seconde Guerre mondiale dans la symbiose opérée entre le Vatican et la Démocratie chrétienne [8].

Ceci s'est exprimé en une grande quantité d'actes qui, de temps en temps, se présentent avant tout comme des limitations de l'autonomie et de la responsabilité de l'Eglise italienne (qu'on se rappelle que la conférence épiscopale italienne n'a pu s'organiser pleinement qu'en 1965 !), d'expérimentation en Italie d'orientations ecclésiales destinées à devenir normatives pour l'Eglise universelle (de ce point de vue, un cas typique : l'Action catholique), d'engagement direct du magistère papal (comme certaines interventions en faveur de l'unité politique des catholiques italiens aux élections). Par delà les divers aspects de ces actes, il faut en saisir l'élément commun : la préoccupation, précisément, que soit réalisé ou maintenu le plus grand contrôle possible de la situation politique italienne, avec le prix que tout cela peut coûter au regard de l'image authentique du ministère de Pierre.

8. Une étude partielle mais très analytique d'E. DI NOLFO, « La Civiltà Cattolica e le scelte di fondo della politica estera nel secondo dopoguerra », **Storia et politica,** 1971, pp. 263-315, fournit une très bonne documentation sur cette symbiose que A. ADDONE, s.j., avait exprimée, en 1949, en ces termes : « Le peuple italien doit se convaincre que ses intérêts véritables et que sa prospérité sont inséparables de ceux du pape... L'Italie, pour qu'elle soit forte, glorieuse, libre et indépendante, il est nécessaire qu'elle soit toujours unie et solidaire avec le pape. » (**Ibid.,** p. 263).

les conditionnements inévitables ne rendent pas fatale une telle situation

Cependant, celui qui se livre à cette analyse a le devoir de tirer au clair la mesure selon laquelle il estime qu'un tel état de choses n'est pas la conséquence inévitable de la situation terrestre et historique de l'Eglise et, en particulier, du Saint-Siège. Une réponse adéquate peut être formulée à deux niveaux : avant tout en vérifiant concrètement l'existence d'actes significatifs échappant à cette logique ; en second lieu, en approfondissant les causes du conditionnement lui-même.

La vérification concrète est très facile : qu'il suffise de rappeler aussi bien des actes motivés par des situations différentes de celle de l'Italie[9] que des actes d'inspiration et de signification authentiquement universelles. Comme exemple le plus frappant, de ce point de vue, on peut retenir la convocation par le pape Jean XXIII du concile Vatican II, qui a correspondu par ailleurs à une phase de désengagement du Saint-Siège par rapport aux événements d'Italie. Il est relativement plus difficile d'identifier les causes profondes pour lesquelles le Saint-Siège se trouve si solidement lié à la situation italienne.

mieux distinguer les niveaux propres des diverses interventions

Sans aucun doute, on doit avant tout regretter que ne soient pas suffisamment distingués les champs d'intervention : c'est ainsi que des actes du pape sont souvent présentés ou supposés comme des actes du chef de l'Eglise catholique ou du patriarche de l'Occident, alors qu'ils ne sont que des actes de Rome ou, tout au plus, du primat d'Italie. De ce point de vue, la situation s'est nettement détériorée après la disparition des Etats de l'Eglise, car jusqu'en 1870 du moins, les actes politiques du pape en tant que souverain temporel étaient nettement distingués des actes ecclésiastiques. Il faut ajouter qu'après le premier concile du Vatican, à la suite de l'accent mis sur les prérogatives papales de primauté et d'infaillibilité, on a assisté à un envahissement croissant de la qualification universelle du pape au détriment des mesures de portée plus restreinte.

9. La référence historique classique est celle d'Avignon et de l'entrée de la politique française dans la papauté. Pour notre époque, les exemples importants ne manquent pas, comme les pressions exercées par les Etats-Unis d'Amérique pour le désaveu des prêtres ouvriers ou encore le conditionnement auquel ont été soumises les Eglises latino-américaines en raison des financements provenant de l'épiscopat de la République fédérale allemande.

Avec Jean XXIII seulement, il y eut un effort, significatif mais bref, pour que soit reconnue également une autonomie aux zones plus limitées de son service (synode romain, actes pastoraux à Rome : prisons, malades, etc.). Evidemment, les choses sont toutes différentes selon que les élections à Rome préoccupent simplement l'évêque de l'Eglise romaine ou selon qu'elles touchent le pape et avec lui, du moins indirectement, l'Eglise universelle.

éliminer le « néo-temporalisme »

Un autre genre de cause tient à ce que la papauté n'a pas encore parfaitement éliminé les intérêts d'ordre temporel. Il est clair que nous sommes bien loin de Jules II della Rovere, qui, au début du XVIe siècle, parcourait l'Italie à la tête d'une armée pour rétablir les domaines temporels de l'Eglise, et aussi de Sixte V qui, quelques décennies plus tard, tentait de rétablir l'ordre à Rome par le moyen de nombreuses et impitoyables exécutions publiques de malfaiteurs. Mais il est clair également que l'actuel « temporalisme » de la papauté, dans la mesure où il est moins voyant, est encore plus insidieux, car il se trouve être beaucoup plus inséparable de l'activité spirituelle. C'est à ce « temporalisme » qu'il faut attribuer la faiblesse du Saint-Siège face à la situation italienne, dont la dialectique tend à entraîner le gouvernement ecclésiastique. On peut remarquer qu'en raison de sa fragilité interne, ce n'est pas la situation politique italienne qui a l'initiative des conditionnements en direction du Saint-Siège, mais c'est presque toujours l'inverse.

clarifier le rapport « papauté / rome-italie »

Ceci met en évidence que le point central de notre analyse n'a pas tellement trait au fait que la papauté soit en Italie et, depuis des siècles, italienne, mais concerne plutôt le caractère politique et temporel dont est grevé le rapport papauté-Italie, avant tout à l'initiative du pape lui-même. Il y a là, semble-t-il, l'effet d'un attachement tenace du Siège romain à la politisation, qui remonte, comme on sait, aux siècles qui ont suivi l'Empire romain d'Occident. Il ne faut pas non plus sous-estimer le rôle joué par la transposition mystique du rapport Rome-papauté, qui a connu aussi un important développement historique[10]. Quand, par exemple,

10. Je rappelle l'intéressante documentation médiévale recueillie par J. BENZINGER, **Invectiva in Romam. Romkritik im Mittelalter vom 9. bis zum 12. Jahrhundert,** Lübeck-Hambourg, 1968.

on parle de Rome comme de la « Cité de Dieu » ou qu'on affirme une « transfiguration spirituelle de Rome », on situe le rapport en dehors de la réalité historique et on l'expose à toutes sortes de mystification et de corruption idéologique. De soi, semblable transposition mystique, il faut le reconnaître, est suscitée par une requête de spiritualisation de ce rapport avec une réalité territoriale aussi évocatrice que Rome. Mais pour quelles raisons pareille requête a-t-elle abouti à un résultat aussi contradictoire ? Il me semble difficile, pour une réponse valable, de ne pas s'attaquer directement à ce qui caractérise la papauté moderne: l'absence, de la part du pape, d'une relation de communion avec « *tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome, saints par l'appel de Dieu* » (Rm 1, 7), et donc d'une relation capable d'engendrer un rapport de solidarité dans le salut et de service pastoral effectif [11]. Dans la mesure où l'évêque de Rome ne réalise pas un rapport de cette nature, tous les autres rapports possibles sont nécessairement dépourvus de fondement et de contexte ; ils tendent à déborder leur nature et à devenir « monstrueux », c'est à dire déformés, non pas à être occasion d'amour du Christ et de conversion pour l'Eglise, mais de tentations et de provocations.

III

le cœur de la question : la dimension « communionnelle » de l'église

A la lumière de ces considérations, la nature romaine ou italienne de la papauté constitue un élément accessoire et insignifiant. Ce qu'il y a de dévié et d'impropre dans ces conditionnements dépend de l'absence d'un rapport fort et significatif au niveau de la *koinonia ;* partout où se retrouverait semblable absence (à Avignon, Paris ou Berlin, Moscou ou Constantinople, New-York ou New-Delhi), les mêmes inconvénients se reproduiraient.

11. Sur l'importance théologique et pastorale de l'exigence pour le pape qu'il soit effectivement évêque de Rome, je renvoie aux essais de H. M. LEGRAND, « Ministère romain et ministère universel du pape. Le problème de son élection », et de R. LA VALLE, « Engagement du pape en tant qu'évêque de Rome », publiés dans le volume indiqué à la note suivante.

un universalisme (« catholicisme ») abstrait

Nous nous trouvons donc devant un problème proprement ecclésial et il n'est pas surprenant qu'il comporte des implications ecclésiologiques considérables. Celles-ci ont trait à une conception de l'Eglise qui exalte la dimension universelle et voit dans la papauté le couronnement et, en même temps, l'instrument de cette dimension. Les conditionnements italiens que la papauté subit découvrent un revers intéressant de l'universalisme et montrent comment cet universalisme relève en grande partie d'une affirmation abstraite, qui n'empêche pas l'Eglise de tomber, souvent à son insu, dans les limites et les inconvénients dont on charge volontiers la conception « locale ». Analogiquement, on peut observer que la centralisation extrême poursuivie dans l'Eglise catholique au cours de ces derniers siècles, au profit du Saint-Siège, a souvent pour effet d'établir à l'avance une possibilité de conditionnement de l'Eglise entière par le conditionnement de son centre de décision. On a réduit les chances d'impact concret de l'Eglise sur les diverses situations humaines locales pour y substituer uniquement la rencontre entre l'Eglise et une telle situation selon ce qu'elle se trouve être à Rome. Il ne serait pas étranger au sujet — mais hors des limites de cette étude — d'examiner les cas de conditionnements exercés efficacement par le Saint-Siège sur les orientations de l'Eglise universelle à partir de situations et d'initiatives italiennes.

les réformes proposées jusqu'ici par la papauté ne touchent pas cette ecclésiologie « universaliste »

Il est significatif que les correctifs proposés respectivement par Pie XII et Paul VI à l'influence italienne sur l'Eglise universelle soient rigoureusement demeurés, dans l'un et l'autre cas, à l'intérieur de l'ecclésiologie universaliste. Aussi bien dans la supranationalité de l'Eglise que dans l'internationalisation de ses organismes centraux, on évite soigneusement de s'affronter aux dimensions structurelles du problème. On part d'un diagnostic minimisant selon lequel l'Eglise souffre d'une inadaptation accidentelle, « l'italianisation », et l'on recourt à des thérapies marginales. Par contre, on n'a prêté encore aucune attention aux suggestions faites de chercher dans l'ecclésiologie universaliste, dans la concentration et dans

l'exercice personnel poussé à l'extrême du service papal, les causes profondes de la pathologie que l'on voulait guérir [12].

Un auteur italien a écrit que, selon le Saint-Siège, « *les Alpes s'élèvent parfois jusqu'à toucher le ciel* » [13]. L'image veut symboliser un manichéisme qui est loin d'être déclinant dans la papauté et selon lequel, face à un monde déchristianisé et hostile, toujours plus débordant et agressif, survit une terre « sacrée » et « pure » que l'Eglise ne peut perdre et qu'elle doit défendre à tout prix. Cet appel au caractère sacré de Rome, et indirectement de l'Italie, exprime la nostalgie d'une restauration combien chimérique du passé ; on y entend les échos du *Syllabus*, bien plus que les accents prophétiques de *Gaudium et Spes* de Vatican II.

Traduit de l'italien

par Robert Soullard

giuseppe alberigo

12. C'est dans cette perspective que se sont placés les collaborateurs du fascicule spécial de **Concilium** consacré au **Renouveau ecclésial et service papal à la fin du XXe siècle** : 108 (1975), avec la collaboration de G. Alberigo, W. Kasper, H. M. Legrand, Y. Congar, B. Tierney, R. La Valle, E. Lanne, J. J. von Allmen, J. Coulson, J. Kerkhofs, G. Sereti et L. Sartori. Ce fascicule contient tout un matériel qui pourra tracer le programme du prochain pontificat.

13. A. C. JEMOLO, **Chiesa e stato in Italia negli ultimi cento anni**, Torino, 1955, pp. 540-541.

le pouvoir romain : centralisation et bureaucratisation dans l'église catholique

Au concile Vatican II, les critiques ne manquèrent pas à l'adresse des bureaux romains. Et la mise en valeur de la collégialité épiscopale par ce même concile devait nécessairement induire une réforme de l'ensemble des services qu'on appelle « la curie ». Le pape Paul VI a eu souci, entre autres, de réaliser cette tâche, dont les lignes directrices furent fixées par un document officiel en date du 15 août 1967. Mais on sait la difficulté de telles entreprises. Dix ans après, où en sont donc les choses ? Une profonde réorganisation a eu lieu. L'ensemble des services apparaît nettement mieux coordonné, sous la responsabilité de la Secrétairerie d'Etat dont s'affirme la prépondérance. De nouveaux organismes ont été créés sur la lancée du concile. Un effort considérable a été fait pour assurer la participation d'évêques du monde entier aux instances du pouvoir exécutif de l'Eglise. La curie a, de ce fait, accru ses effectifs de façon spectaculaire. Mais il n'est pas évident que la décentralisation, l'allègement de la haute administration ecclésiastique dans un sens plus évangélique, l'ouverture plus large aux impulsions venues des Eglises locales, bref, tous ces souhaits de Vatican II, aient toujours trouvé leur compte dans ces efforts de restructuration[1].

Dix ans se sont écoulés depuis la première réforme générale de la curie romaine, décidée par Paul VI (constitution apostolique *Regimini Ecclesiæ universæ* du 15 août 1967). Sans aucun doute, de nombreux changements ont modifié pendant cette période la structure du système central de gouvernement de l'Eglise catholique, structure née au XVIe siècle. La curie romaine a perdu son aspect de cour pour se rapprocher de l'image d'une technostructure moderne. Le caractère sacral d'un ap-

1. Qu'il soit permis de renvoyer le lecteur à l'article déjà donné par Giancarlo ZIZOLA sous le titre « Les comptes du Vatican », en **Lumière et Vie** 129/130 « Propriétés et biens d'Eglise », août-septembre 1976, pp. 127-147. On y trouvera des points de vue qui corroborent sur un point précis la présente étude **(N. D. L. R.).**

pareil qui se développait à l'ombre d'une papauté érigée en mythe a cédé le pas à des aspects nettement plus séculiers. Par rapport à une curie dont le personnel dirigeant, choisi le plus souvent en Italie, se ressentait du lien temporel de la papauté avec ses Etats italiens, la présence d'un personnel venu d'autres horizons a gagné en importance.

I

réforme de la curie : « regimini ecclesiae universae » (1967)

Cependant le ministère papal représente un ensemble de services conçus en fonction du gouvernement de l'Eglise. C'est donc au niveau de cette fonction ecclésiale que l'on doit mesurer l'évolution du système. Une enquête effectuée en 1960 par l'*American institute of management* plaçait la curie romaine en tête des administrations publiques du point de vue de l'efficacité. Les trois cents personnes qui composaient alors l'organigramme permanent de la curie romaine fournissaient un excellent travail. Un petit nombre d'hommes âgés, sur les épaules desquels pesaient de lourdes charges, réussissaient à affronter une masse énorme de problèmes surgis des quatre coins du monde.

les requêtes du concile vatican II

Cependant, ces appréciations flatteuses sur le *management* du Vatican furent bien vite démenties par la vague de contestation que les évêques du concile Vatican II firent déferler sur la curie romaine. Le critère ecclésiologique se révélait plus exigeant que le critère sociologique. Les critiques se concentraient essentiellement sur la centralisation romaine qui tendait à affaiblir les prérogatives des évêques, et sur l'identification souvent abusive entre le pouvoir du pape et l'administration centrale de l'Eglise. En outre, le fonctionnement du mécanisme obéissait davantage aux exigences juridiques qu'aux priorités pastorales. La volonté de participer directement au gouvernement de l'Eglise universelle, presque par-dessus la tête du corps épiscopal uni au pape, poussait la curie à imposer au souverain pontife lui-même ses conceptions ; ou alors, à prendre ses distances vis-à-vis de lui, s'il n'en avait pas tenu compte. Le cardinal Giacomo Lercaro n'hésita pas à parler de la « *solitude institutionnelle* » dans laquelle le pape Jean XXIII avait été laissé par les organes immédiats de son gouvernement.

Sous l'impulsion du concile et sous la pression des profondes transformations entraînées par celui-ci dans le monde catholique, on assista à un approfondissement du niveau des critiques adressées à l'institution ecclésiastique, et en particulier à la curie romaine. Assez vite, on jugea inadéquate la réforme élaborée par une commission issue de la curie elle-même et promulguée par Paul VI, comme on le rappelait en commençant. Cette réforme reflète l'euphorie de l'immédiat après-concile : celle-ci persuadait que serait possible un renouveau unanime de la mission de l'Eglise dans le monde grâce à la rationalisation de ses appareils et à quelques adaptations de ses institutions. Il est significatif qu'en 1973, un des plus hauts dirigeants de la curie romaine, Mgr Giovanni Benelli, substitut de la Secrétairerie d'Etat, ait reconnu que « *la réforme de la curie n'est pas terminée avec l'application, même parfaite, de la constitution apostolique* Regimini Ecclesiæ. *Aujourd'hui, les choses changent si rapidement que, pour pouvoir rendre un service vraiment valable, les structures et les méthodes de la curie doivent elles aussi changer continuellement* » [2].

Les exigences d'hier portaient principalement sur l'internationalisation de la curie, sur la coordination entre les différents dicastères et services à l'intérieur de celle-ci, sur une meilleure coordination entre Rome et les Eglises locales, sur le respect de ces dernières, selon les catégories indiquées par le prélat lui-même.

la réforme en cours : succès limité

Se plaçant à l'intérieur de la perspective de la réforme qu'il avait engagée, Paul VI lui-même en réclamait le développement, dans un discours du 13 juin 1972, donc cinq ans après la mise en route de cette rénovation : « *Sa Sainteté a encore fait observer que les directives voulues par le concile, particulièrement l'esprit pastoral, sont maintenant chose commune ; dans la curie on fait en premier lieu un travail pastoral, on cherche vraiment le bien du monde et des âmes. Si on la compare à ce qu'elle était à d'autres moments de l'histoire, la curie s'est spiritualisée au maximum ; d'autres intérêts ne viennent pas interférer avec les intérêts religieux ; dans tout ce qui se fait, il n'y a aucun calcul humain, aucune recherche de profit terrestre...* ».

2. Mgr Giovanni BENELLI, « Les rapports entre le Siège de Pierre et les Eglises locales », **Documentation catholique** 1644, 16 décembre 1973, p. 1075.

Mais après avoir ainsi défini ce qui reste probablement bien plus une tâche à accomplir qu'une réalité présente, Paul VI ajoutait : *« ... il ne faut pas oublier que beaucoup reste à faire. Les nombreux problèmes qui sont apparus pendant cette réunion* (celle des cardinaux chefs de dicastères, à l'issue de laquelle fut prononcée cette allocution) *seront étudiés très attentivement ; en particulier les compétences de chacun ; l'ecclésiologie qui est à la base du travail commun dans les nouveaux rapports avec les Eglises locales ; la subsidiarité, afin de donner autant qu'il est possible aux évêques et aux conférences épiscopales le pouvoir d'agir par elles-mêmes, tandis que par ailleurs le recours de plus en plus fréquent et intense au Saint-Siège pour des interventions de tout genre manifeste le besoin intrinsèque d'unité enraciné dans l'Eglise ; enfin la perfectibilité des lois publiées jusqu'à maintenant »* [3].

Trois ans plus tard, le pape n'hésitait pas à inviter la curie romaine à *« ce que nous pourrions appeler une autocritique pour vérifier dans le secret de nos cœurs si notre comportement correspond vraiment à la charge qui nous est confiée... Et combien cela vaut-il pour nous, qui sommes certes héritiers d'une longue et glorieuse histoire, mais criticables sur bien des points ! »*. Il s'agissait de repousser *« un sentiment de supériorité et d'orgueil devant le collège épiscopal et la grande famille du peuple de Dieu »* et de trouver *« une façon plus fraternelle* (d'exercer ces délicates fonctions) *pour le bien total de l'Eglise »* [4].

Donc, succès limité de la réforme — même si on ne le mesure qu'à l'aune de critères internes à la réforme elle-même. Mais un succès insuffisant et même, pour certains observateurs, mystificateur, si on en juge d'après les exigences religieuses majeures apparues dans les Eglises chrétiennes après le tournant culturel et anthropologique de 1968.

de nouvelles exigences de la conscience chrétienne

La nouvelle conscience chrétienne réclame une simplification générale des institutions religieuses au nom d'un fonctionnement « pauvre » de la mission de l'Eglise. La rationalisation des appareils bureaucratiques et la multiplication des bureaux et des organismes, que ce soit à Rome comme au niveau des conférences épiscopales, ne semblent favoriser

3. « Allocution aux cardinaux chefs de dicastères de la curie romaine (13 juin 1972) ». Texte publié dans la **Documentation catholique** 1612, 2 juillet 1972, p. 613.
4. « Allocution à la curie romaine (22 février 1975) ». Texte publié dans la **Documentation catholique** 1672, 16 mars 1975, p. 256.

qu'une concentration de l'Eglise sur ses propres institutions. Rien de plus audacieux que l'idée émise par Paul VI d'une « *spiritualisation de la curie* », et ceci, probablement, pour décourager les tentations de temporalisme. Mais il y a nombre de gens à se demander si cette « *spiritualisation de la curie* » n'aurait peut-être pas été mieux assurée par la disparition même de la curie en tant que bureaucratie ecclésiastique.

En particulier, la curie romaine ne cesse pas d'être contestée au nom de nouvelles exigences évangéliques qui se précisent face à la fonction du pape dans l'Eglise. Tout d'abord, en tant qu'évêque de Rome, l'existence d'un appareil centralisé et fort complexe de gouvernement universel, doublé lui-même de l'appareil propre au diocèse de Rome, tout aussi compliqué, paraît constituer pour lui plutôt un écran qu'un relais de communication. Ensuite, si l'on considère le pape en tant que point de référence pour la « *koinonia* » (communion) des Eglises sœurs, le développement que l'on peut attendre au niveau œcuménique semble suggérer qu'une structure minimale, pauvre, adaptée et ouverte, serait utile pour débarrasser la papauté de son imbrication dans l'appareil administratif du Vatican.

Le pape « *reste prisonnier de structures qu'il a épurées, modernisées, rationalisées, développées, sans diminuer l'absolutisme de principe, bien au contraire* », a écrit René Laurentin[5]. Cependant, l'utopie d'un pape qui fuit le Vatican pour conduire un taxi à Paris ou va habiter dans les bidonvilles de Rome a fourni le thème de romans contemporains ; la curie technocratique, qui habille en clergyman son pouvoir de toujours, se voit brocardée dans les films de Fellini et de Ferrari

En d'autres termes : l'idée va croissant, dans la culture contemporaine, que, dans la phase présente de l'évolution historique de la papauté, celle-ci devrait se libérer de la curie pour se donner à nouveau à l'Eglise et à l'histoire des hommes, surtout des pauvres, et pour retrouver les valeurs les plus authentiques du ministère de Pierre.

Significatif a été à cet égard un des résultats de l'enquête sur la religiosité des Romains, menée à la demande du Vicariat de Rome par le département de sociologie de l'Université grégorienne : le plus faible degré de sympathie vis-à-vis d'organisations religieuses est allé, de la part des habitants de Rome, à la curie pontificale ; alors que le Vatican, en y incluant le pape, se trouve nettement mieux accepté[6].

5. René LAURENTIN, **Nouveaux ministères et fin du clergé**, Paris, Ed. du Seuil, 1971, p. 36.

6. Emile PIN, **La religiosità dei Romani**, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1975, p. 75.

trois requêtes précises

En résumé, trois exigences ont été formulées à l'égard de l'institution ecclésiastique, et notamment de la papauté : *débureaucratisation, déconcentration, dépolitisation ;* ceci dans la visée d'une Eglise qui, même dans les aspects inévitablement les plus structurés de sa visibilité historique, puisse mieux refléter l'image de l'Eglise comme mystère, sacrement du Christ et peuple de Dieu pérégrinant dans l'histoire — image que le concile Vatican II a proposée à l'attention des fidèles. Positivement, cela implique la réduction des structures ecclésiastiques à l'indispensable ; et, en tout cas, leur ouverture à la participation, leur subordination au primat de la mission pastorale et à une présence évangélique de l'Eglise aux hommes qui ne s'exprima plus en termes de pouvoir.

Voyons comment la situation réelle de la curie répond à de telles exigences ; et tout d'abord, quant à la réduction de l'administration centrale, dans ses structures et dans son personnel. A cet effet, comparons entre elles les données relatives respectivement aux années 1967 et 1977, qui délimitent la première décennie d'application de cette réforme (nous nous basons sur l'*Annuaire pontifical*, aux années susdites).

II

situation présente de la curie : les structures

Nous pouvons établir que la curie romaine a été dotée d'une articulation plus ample et plus complexe. Des organismes qui n'avaient plus de raisons suffisantes d'exister ont été supprimés : ainsi les congrégations de l'Index, des Lettres latines, des Brefs aux princes, de la Fabrique de Saint-Pierre, du Cérémonial, de la Daterie apostolique, de la Chancellerie apostolique. Dans d'autres cas, des fonctions jusque là assumées par un ou plusieurs organismes ont été soit réunies, soit séparées : la congrégation des Rites, qui s'occupait également des procès de canonisation, a été supprimée, et la section chargée de ce dernier office a été érigée en une nouvelle congrégation, tandis que la section chargée de la liturgie a été rattachée à la congrégation des Sacrements. Dans le secteur financier, on a institué une Administration du patrimoine du Saint-Siège qui se charge des fonctions précédemment remplies par deux bureaux, l'Administration des biens du Saint-Siège et l'Administration spéciale.

Dans l'ensemble, la curie romaine reste formée de neuf congrégations (de la Doctrine de la Foi, des Evêques, des Eglises orientales, des Sacrements et du culte divin, du Clergé, des Religieux et Instituts séculiers, de l'Evangélisation des peuples, des Causes des saints et de l'Education catholique), de trois tribunaux (Pénitencerie, Signature apostolique, Rote), de trois secrétariats (Unité des chrétiens, pour les Non chrétiens et pour les Non croyants), de trois bureaux (Chambre apostolique, Préfecture des affaires économiques et Administration du patrimoine), de deux conseils (des Laïcs et « Justice et paix »), ainsi que de seize commissions.

le vatican, une pyramide avec au sommet la Secrétairerie d'Etat

Cet ensemble constitue une structure pyramidale, au sommet de laquelle se trouve placé un super-organisme de contrôle et de centralisation : la Secrétairerie d'Etat. Organe immédiat de gouvernement personnel du pape, la Secrétairerie d'Etat constitue l'état-major de la curie romaine : elle en assume la direction et la coordination, sous la responsabilité du substitut. Tous les dicastères sont soumis à sa suprématie, et leurs attributions sont limitées à de pures fonctions d'exécution administrative. Les pouvoirs délibératifs de la curie ont souvent posé problème par le passé, du fait de leurs compétences exorbitantes ; ils ont été entièrement concentrés aux mains de la Secrétairerie d'Etat. Aucune décision ne peut être prise par les dicastères sans que le dossier en cause ait été étudié, souvent réexaminé et enfin autorisé par celle-ci. Cette structure monarchique a contraint à créer au sommet un double des attributions des divers dicastères : aussi la Secrétairerie d'Etat compte-t-elle désormais des sections pour la liturgie, le droit, pour les questions concernant le clergé, pour les affaires économiques et pour la presse. A ce niveau, chaque document est remis en chantier, soumis à de nouveaux experts qui constituent une instance supérieure et secrète. Cette sorte de super-curie a été probablement organisée pour assurer au pape un réel contrôle de la curie ; mais on peut se demander si elle ne suffirait pas à elle seule à assurer le gouvernement de l'Eglise universelle, comme le faisait jadis la Chancellerie apostolique, qui représenta, en 1487, le noyau initial de l'organisme curial. De toute façon, les inconvénients de tout système hiérarchisé n'ont pas manqué de provoquer, chez ceux qui se sentent ainsi téléguidés d'en haut, frustrations et critiques : telles celles exprimées par Peter Habblethwaite dans l'hebdomadaire londonien *The observer review* (11 et 18 mars 1973) à l'adresse du substitut Giovanni Benelli, détenteur au sommet de ce pouvoir exécutif.

avantages et inconvénients de cette structure pyramidale

Il est vrai, on a éliminé le risque de voir se créer au Vatican divisions et clans, capables de s'opposer par leur pouvoir même aux décisions du pape ; mais un autre danger tout aussi grave a surgi : celui d'ensevelir l'autorité du pape sous des montagnes de dossiers au sujet de tout problème, petit ou grand. De la sorte, la bureaucratisation s'est glissée au cœur même de l'exercice quotidien de la fonction pontificale. La concentration des pouvoirs implique que le pape doive tout contrôler ; ce ne sera donc qu'au prix d'une énorme fatigue qu'il pourra conserver la priorité aux perspectives majeures de sa responsabilité pastorale. Dès que ses forces viendront à décliner, quelle difficulté pour lui de garder le contrôle de cette énorme machine ! Le risque se profile alors d'une paralysie de la bureaucratie subalterne ; à moins que le pontife n'abandonne de larges secteurs de son propre pouvoir à l'exécutif immédiat. Enfin, cette super-curie, mise en place par la présente réforme, présente l'inconvénient de léser ce qui était apparu comme la plus grande innovation de celle-ci : à savoir la participation des évêques résidentiels aux orientations et aux plus importantes décisions des dicastères, comme la prise en considération plus attentive des cultures et des expériences diverses, que devait assurer la présence au sein des organismes curiaux d'un nombre plus élevé que par le passé de consulteurs de nationalités très diverses. La superstructure constituée par la Secrétairerie d'Etat fonctionne désormais comme une instance supérieure, émanation directe du pouvoir papal, qui coiffe le jeu des consultations et participations épiscopales auquel se sont ouverts les niveaux inférieurs ; ses pouvoirs sont très comparables à ceux d'une Cour suprême. Quant au conseil des cardinaux préfets de congrégation, ses réunions périodiques ne dépassent pas le niveau du simple échange d'informations, il n'assume aucunement le rôle d'un conseil des ministres.

Reste le Synode des évêques, réunissant tous les trois ans à Rome les délégués des conférences épiscopales (1977 verra cette assemblée se réunir pour la cinquième fois). Mais il ne semble pas être constitué de telle sorte qu'on puisse penser qu'il assume un jour la direction effective de l'administration centrale — à moins qu'interviennent de substantielles transformations de sa structure. Jusqu'à ce jour, il apparaît bien plutôt subordonné à l'administration centrale, son fonctionnement se trouvant entravé par une interprétation minimisante du principe de la collégialité épiscopale. Ce gouvernement suprême dévolu dans l'Eglise au pape et

aux évêques, les formules de Vatican II l'ont certes consacré, mais elles l'on aussi laissé dans l'ambivalence.

On peut enfin observer que, dans la structure de la curie telle qu'elle fonctionnait en 1967, la première place était attribuée — fût-ce de façon largement symbolique — à une congrégation « doctrinale », celle pour la Doctrine de la Foi, telle que l'avait redéfinie la réforme du Saint-Office en 1965. Maintenant, dans la nouvelle structure, tout l'ensemble du système est dominé par la Secrétairerie d'Etat : le primat de la politique se substitue au primat de la pensée. Il est vrai que, de notoriété publique, le Saint-Office ne manquait pas d'exercer un rôle politique sous couvert de ses fonctions doctrinales et en collaboration étroite avec les bureaux de la Secrétairerie d'Etat.

les nouveaux organismes créés dans le fil de vatican II

Seconde innovation au niveau des structures de la curie : la création de toute une série de nouveaux organismes qui sont venus s'insérer dans la curie traditionnelle. Il s'agit d'un ensemble de seize nouveaux offices qui ont élargi la sphère des intérêts et des interventions du pouvoir romain. A la multiplication des conférences épiscopales dans le monde a répondu, comme leur point de référence organique à Rome, le bureau du secrétariat du Synode des évêques Des trois secrétariats du dialogue, celui pour l'Unité des chrétiens, organisé en 1960, demeure la seule innovation de Jean XXIII au niveau de la curie ; ceux pour les Non chrétiens et pour les Non croyants sont le résultat de la conception montinienne des rapports de l'Eglise *ad extra* (vers l'extérieur). A leur côté ont été définitivement constitués le conseil des Laïcs — réponse romaine à l'exigence de supervision des organisations apostoliques, nouvelles et anciennes, du laïcat catholique à travers le monde —, et la commission pontificale « Justice et Paix » ; cette dernière est étroitement subordonnée à la logique politique de la Secrétairerie d'Etat en tout ce qui touche l'engagement des Eglises locales en faveur des droits de l'homme. La Commission internationale de théologie a trouvé, au sein de la congrégation pour la Doctrine de la Foi, son secrétariat propre ; les archives de Vatican II ont été structurellement rattachées à la commission pour la Révision du Code de droit canonique. D'autres organismes nouveaux ont été créés, tels la commission pour les Migrants, le comité pour la Famille et l'office des Statistiques. La commission pour les Communications sociales a connu un grand développement. Dans le secteur financier, le pouvoir romain a créé *Cor unum* pour la coordination et le con-

trôle des organisations d'entr'aide et d'assistance du monde catholique. Ce même pouvoir a rationalisé le domaine de la gestion des biens et des investissements du Saint-Siège, avec la nouvelle Administration du patrimoine. On a cherché à coordonner les finances romaines grâce à la préfecture des Affaires économiques. Enfin, on a ouvert un bureau pour les rapports avec le personnel, afin de régler les problèmes bureaucratiques surgissant à l'intérieur même de la curie.

III

situation présente de la curie : le personnel

La curie romaine a vu ses effectifs grandir au moment de la réforme post-conciliaire, jusqu'à atteindre un niveau encore jamais égalé dans son histoire. A cet égard, les sources d'information sont rares, et celles dont on peut disposer n'utilisent pas de critères homogènes. Toutefois on a pu vérifier, et cela à partir de sources directes et personnelles, que dans la curie romaine s'est effectivement développé un processus de gonflement administratif. Les chiffres suivants en donneront une idée : en 1961, la curie se composait de 1 322 membres ; en 1967, au moment de la promulgation de la réforme, elle en comptait 2 866 ; en 1977, le chiffre total du personnel atteint 3 146 — soit une augmentation de 280 personnes pendant la dernière décennie, et de 1824 par rapport à 1961 : plus que toute la curie telle qu'elle existait alors.

gonflement du personnel administratif

La confirmation de ce que l'on vient d'avancer se trouve contenue dans le rapport officiel de la préfecture des Affaires économiques du Saint-Siège pour l'année 1975. Ce rapport attribue la crise économique du Vatican avant tout au poids de l'institution qui « *rétribuait plus de 3 000 employés en activité et plus de 1 000 à la retraite* ».

Une autre source, aux données partielles mais significatives : le rapport officiel du Gouvernorat du Vatican. Il indique comme personnel employé au Gouvernorat, à la fin de 1975, un ensemble de 1452 personnes : il s'agit pour la plus grande part de laïcs travaillant au secrétariat général de cet organisme qui gère la vie quotidienne de la Cité du Vatican, les monuments, musées et galeries (201 employés laïcs), les services techniques (384), la radio vaticane (188 laïcs), les services économiques (123 laïcs), les services sanitaires (73 laïcs), les villas pontificales (68 em-

ployés). Soit par conséquent un total de 1 312 laïcs, à quoi il faut ajouter 140 religieux, rien que dans ce secteur [7].

Pour en venir au noyau de la curie proprement dite, soit : la Secrétairerie d'Etat, les congrégations, les tribunaux, les secrétariats, conseils, bureaux et commissions, on peut trouver des matériaux utiles à notre recherche dans l'essai du jésuite Fiorello Cavalli publié en 1970 sous le titre : *L'internationalisation de la curie romaine* [8]. L'auteur indique qu'il a recueilli ses données auprès du bureau central de la Statistique de l'Eglise en les complétant par d'autres tirées de l'*Annuaire pontifical.* En comptabilisant le personnel ayant des fonctions de direction et d'exécution, c'est-à-dire celui qu'emploie à temps plein la curie romaine (hauts dirigeants, prélats et officiers) ainsi que les personnes ayant rôle délibératif et consultatif (cardinaux et évêques résidentiels membres des congrégations, consulteurs et autres travaillant à temps partiel), Cavalli indique, pour l'année 1961, un total de 1 322 membres, contre 2 260 pour l'année 1970. En 1961, remarque-t-il, les Italiens étaient 749 les non-Italiens 573 ; en 1970, il y avait respectivement 854 Italiens et 1406 non-Italiens.

une internationalisation inégale selon les secteurs

Il reconnaît toutefois que cette internationalisation a touché en priorité les fonctions de consultation et de délibération, alors qu'elle restait marginale dans le secteur des permanents de la curie. En effet, les permanents italiens étaitent 268 en 1961, 318 en 1970 ; les permanents non italiens étaient 72 en 1961 pour 182 en 1970. Le nombre des officiers mineurs — fonctionnaires inférieurs de la curie — italiens demeurait encore élevé : 229 en 1961 pour 57 non italiens, et en 1970, 258 contre 132 non italiens. Dans les fonctions de consultation et de délibération, les Italiens étaient au contraire 471 en 1961 et 563 en 1970, tandis que les non-Italiens étaient 501 en 1961 et 1224 en 1970.

En outre, en procédant par grandes zones géographiques, la curie romaine était composée presque pour 80 % d'Européens en 1970, au total 1 783 membres ; tous les autres continents pris ensemble ne lui fournissaient que 477 membres, tandis qu'en 1961 les Européens étaient au total 1 175. Le nombre des permanents européens a passé de 334 en 1961 à 451 en 1970.

7. Cf. **L'Attività della Santa Sede, 1975,** Città del Vaticano, p. 821.
8. **La Civiltà Cattolica, vol. II, 1970, pp. 555-568.**

Le père Cavalli n'inclut pas, dans son analyse, tous les organismes curiaux. Il se limite à la Secrétairerie d'Etat, aux congrégations, aux secrétariats, aux deux conseils et aux six commissions. En adoptant le même champ d'observation et en mettant à jour ses données grâce à l'*Annuaire pontifical* de 1977, nous avons pu établir que le seul nombre de fonctionnaires permanents employés aux tâches de direction et d'exécution — soit en gros la curie réelle — qui était au total de 350 en 1961 et de 500 en 1970 — avec donc un accroissement de 42,9 % — s'élève actuellement à 1 015. C'est dire qu'il a plus que doublé pendant cette décennie, 319 n'étant pas italiens.

IV

radioscopie de la curie : quels secteurs se sont le plus développés

Il s'agit à présent de chercher dans quels secteurs l'augmentaiton du personnel a été la plus marquante. Ceci permettra de relever les orientations qui ont été réellement prises depuis la réforme de la curie ; de façon plus générale, cette étude fera ressortir quelques lignes directrices du pontificat de Paul VI.

organismes récemment créés

Certes, le grand nombre de nouveaux organismes créés après le concile — les seize déjà indiqués — a contribué à l'augmentation globale, mais dans une mesure qui se révèle moins accentuée que dans d'autres secteurs. Les fonctionnaires permanents de ces organismes sont aujourd'hui 144, alors qu'en 1967, dans ces organismes alors existants — ils étaient à peine six à ce moment —, ils étaient 42. *L'accroissement n'est donc que de 102 personnes.* « Justice et Paix », avec une augmentation de 14 membres, et la commission pour les Migrants, avec une augmentation de 13, dépassent le développement bureaucratique du secrétariat pour l'Unité des chrétiens, qui est passé durant ce temps de 11 à 19 fonctionnaires.

Un recrutement largement international caractérise le personnel de ces nouveaux organismes : 50 non-Italiens pour 52 Italiens. Le conseil des Laïcs présente une assez forte bureaucratisation avec ses 18 fonctionnaires, tandis que le secrétariat du Synode n'en compte que 4, celui pour les Non chrétiens 9, celui pour les Non croyants 8.

Les écarts sont donc notables, même si généralement la proportion de personnel des nouveaux organismes reste inférieure à la proportion moyenne des anciennes congrégations : celle-ci oscille entre un minimum de 20 fonctionnaires pour la congrégation des Evêques, et un maximum de 70, pour la congrégation pour l'Evangélisation des peuples. Nous ne faisons pas état pour le moment de la Secrétairerie d'Etat, dont nous traiterons séparément plus loin.

communications sociales

Un des secteurs à avoir connu un grand développement est celui regroupant les organismes que, par commodité, on peut rassembler sous le titre de « département des communications ». Entre la commission pour les Communications sociales, étroitement surbordonnée à la Secrétairerie d'Etat et responsable de la Salle de presse du Saint-Siège, la Radio du Vatican, *L'Osservatore Romano,* la Typographie polyglotte, la librairie d'Edition du Vatican, on comptabilise 70 hauts et moyens fonctionnaires en 1977, alors qu'ils étaient 30 en 1967, sans inclure dans ce calcul le personnel laïc (typographes, techniciens, coursiers et commis, etc.). Le plus grand développement a été enregistré par *L'Osservatore Romano* (de 3 à 22 fonctionnaires) et la Radio du Vatican (de 8 à 21 fonctionnaires). Ceci laisse supposer le souci des dirigeants ecclésiastiques de doter le pouvoir romain d'instruments plus efficaces et rationnels de diffusion de son message dans l'Eglise catholique, tandis qu'est à l'étude l'installation d'un service de télévision vaticane.

finances et affaires économiques

Un développement sensible, accompagné d'une rationalisation des appareils et d'une modernisation des structures, a été constaté dans l'ensemble des organismes que par commodité nous réunirons sous le titre de « département de l'économie et des finances ». Il comprend l'Institut des Oeuvres de religion (la banque du Vatican), l'Administration du patrimoine du Saint-Siège (qui a réuni l'Administration des biens du Saint-Siège et l'Administration spéciale), la préfecture des Affaires économiques, *Cor Unum*, la commission cardinalice pour les sanctuaires de Pompeï et de Lorette — une source de profit qui n'est pas négligeable pour le Saint-Siège. En résumé, nous avons pu calculer que les fonctionnaires employés dans ces organismes sont 85 en 1977 (exception faite, comme toujours, du personnel subalterne), avec donc 23 personnes de plus qu'en 1967.

Les deux administrations supprimées avaient un total de 38 fonctionnaires, chiffre qui dans la nouvelle administration qui les réunit s'élève à 45, tandis que 10 autres fonctionnaires sont employés dans la préfecture des Affaires économiques. Ceci apparaît significatif des perspectives, qui semblaient impératives avec Vatican II, d'une progressive diminution de l'intérêt financier du gouvernement central de l'Eglise. Bien que la remise de la tiare pontificale sur l'autel du concile ait eu une grande valeur symbolique, ainsi que le désarmement des gendarmes pontificaux, le renvoi de la noblesse romaine des fonctions curiales et la réforme de la cour pontificale, l'administration financière s'est structurée par la suite et renforcée dans la curie romaine.

Une analyse de l'évolution du pouvoir financier détenu par les cardinaux qui font partie des commissions dirigeantes indique les transformations du système : si jusqu'en 1967 six cardinaux (Cicognani, Pizzardo, Confalonieri, Di Jorio, Marella et Testa) et un autre fonctionnaire devenu cardinal par la suite (Guerri) détenaient chacun 2 ou 3 charges financières, en 1977, l'oligarchie fait place à un système monarchique : 4 charges majeures de direction, pratiquement toutes les directions principales, ont été concentrées entre les mains du cardinal Secrétaire d'Etat Villot, les autres sont distribuées entre un grand nombre de cardinaux, chacun n'étant au plus membre que d'une seule commission financière. Le pouvoir exécutif est confié à de nouveaux technocrates (Mgr Cantagalli et l'expert bancaire Argentieri), chacun ayant deux charges.

Ainsi est confirmée l'orientation hiérarchique et technocratique prise par la structure curiale romaine, étroitement dépendante de la Secrétairerie d'Etat, notamment dans le secteur du pouvoir financier dont restent exclus les cardinaux résidentiels (exception faite des cardinaux Cody, de Chicago, et Hoeffner, de Cologne — membres de la préfecture des Affaires économiques).

la secrétairerie d'état

La Secrétairerie d'Etat reste donc le point névralgique du système. Sous les ordres du substitut, 108 fonctionnaires, dont 78 sont italiens, travaillent dans ses bureaux, au troisième étage du Palais apostolique. En 1967, lorsqu'on l'appelait « Bureau des affaires ordinaires », la Secrétairerie comptait 77 fonctionnaires dont 69 étaient italiens. La mobilité des fonctionnaires dans cette organisation a été forte : 73 des actuels fonctionnaires sont nouveaux, 24 sont restés par rapport à 1967. L'équipe dirigeante, le numéro 2 et le numéro 3 de l'organigramme, est formée de

fonctionnaires qui, il y a dix ans, étaient employés dans le même bureau. La nouveauté a été l'engagement au sein du personnel d'un nombre élevé de religieux, 22 à l'heure actuelle. Les fonctionnaires qui sont partis ont accédé à de hautes charges diplomatiques : des nonciatures, le plus souvent (par exemple, Luoni à Genève, Mariani au Vénézuela, Sanz Villalba au Chili, Martinez en Colombie, Farano en Indonésie, etc.). D'autre part, un grand nombre des diplomates qui étaient nonces dans les années 60 sont revenus à la curie pour exercer des fonctions de direction, le plus souvent les fonctions éminentes du cardinalat : c'est le cas de Mozzoni, d'Opilio Rossi, d'Oddi, de Baggio, de Paupini, de Bertoli, de Bafile, de Fürstenberg, de Pignedoli, de Vagnozzi, de Carboni. L'expansion du secteur diplomatique dans le pouvoir romain détermine donc une spirale qui en contre-partie renforce la logique de ce pouvoir en aggravant le blocage politique de la papauté elle-même, quand bien même elle serait inspirée par la primauté de la pastorale. Au côté de la Secrétairerie d'Etat, un autre secteur intervient dans les rapports avec les Etats : le conseil des Affaires publiques de l'Eglise qui est le « ministère des Affaires Etrangères du Saint Siège ». On doit observer que, alors que ce conseil est ouvert à la consultation et à la participation, comme membres, d'un nombre élevé de cardinaux, la Secrétairerie d'Etat ne possède aucune structure consultative de ce type. Le conseil que dirige Mgr Agostino Casaroli comprend 36 fonctionnaires. En 1967, il en comprenait 30. La mobilité a été sensible pendant cette décennie : 13 ont été transférés, le plus souvent à des nonciatures, alors que 11 fonctionnaires sont restés.

la diplomatie vaticane

L'expansion de la diplomatie vaticane vient confirmer les orientations générales quant à la présence de l'Eglise dans la société. En 1967, les délégations du Saint-Siège étaient au nombre de 80 (72 auprès de gouvernements, 8 auprès d'organisations internationales). Les missions dirigées par des diplomates italiens étaient au nombre de 62, et 18 celles qui étaient dirigées par des non italiens. Les chefs de mission italiens étaient 51, les non italiens 11 — compte tenu que parfois plusieurs missions étaient confiées à une même personne. On comptait 62 employés italiens, 20 non italiens. Le total du personnel diplomatique employé hors du Vatican s'élevait à 144 personnes (113 Italiens, 31 non-Italiens). A la Secrétairerie d'Etat, le personnel diplomatique en service comptait en tout 45 fonctionnaires (également distribués entre les Affaires ordi-

naires et les Affaires extraordinaires). Par conséquent, le personnel diplomatique du Vatican était au total de 189 fonctionnaires (144 à l'étranger, et 45 sur place) ; on ne comptait parmi eux que 41 non Italiens.

En 1977, on compte 116 délégations du Saint Siège (106 auprès de gouvernements, 10 auprès d'organisations internationales) ; 84 missions sont dirigées par des Italiens, 32 par des non-Italiens. On compte 62 chefs de mission italiens, 26 non italiens. Les employés des nonciatures sont au nombre de 92, dont 56 Italiens. Au total, le personnel diplomatique en service hors du Vatican se monte à 180 personnes (dont 118 Italiens). 18 diplomates (11 Italiens) forment le personnel diplomatique en service à la Secrétairerie d'Etat ; et 16 diplomates (dont 12 Italiens), le personnel en service au conseil des Affaires publiques — soit un total de 34 diplomates en service au Vatican. L'ensemble du personnel diplomatique du Vatican s'élève donc en 1977 à 214 fonctionnaires (180 à l'étranger, 34 au Vatican), dont 141 Italiens et 73 non-Italiens.

V

les perspectives livrées par ce bilan

La structure diplomatique du Saint Siège s'est accrue de 36 délégations et de 25 fonctionnaires. L'internationalisation de la diplomatie vaticane a progressé, puisque le nombre des diplomates non italiens est passé de 41 à 73.

une présence accrue du vatican auprès des états

Mais cette expansion a renforcé une sorte de présence « politique » de la papauté romaine qui a orienté ses choix vers un rapport direct avec les Etats. Dans cette décennie, le nombre des délégations diplomatiques du Vatican en Afrique est passé de 21 à 44, en Asie de 13 à 17, en Océanie de 1 à 3 : il est clair que la politique du Vatican a développé un effort de présence maximum en direction des pays du monde en voie de développement, comme pour préparer à l'Eglise une possibilité d'influence inversement proportionnelle à sa présence missionnaire. En même temps, cette pénétration par voie diplomatique dans les continents de minorité chrétienne a été accompagnée par un effort de solution du contentieux existant avec les régimes socialistes de l'Est européen — même si sur le plan diplomatique cela n'a été concrétisé que par l'ouverture d'une délé-

gation en Yougoslavie, et par l'embryon d'ambassade constitué par la mission permanente de Mgr Poggi en Pologne.

l'internationalisation sert la centralisation

Il resterait à parler du processus d'internationalisation dans la curie romaine. Avec raison René Laurentin a observé que « ... *un des vœux les plus significatifs du concile, c'était la décentralisation au profit des Eglises locales. Or, ce qui progresse à Rome, ce n'est pas tellement la* décentralisation, *c'est* l'internationalisation ; *et l'internationalisation renforce la centralisation : en prenant des présidents de conférences épiscopales, tels que les cardinaux Garrone et Rossi, ou Mgr Gantin... pour en faire des rouages de l'administartion centrale, on accorde ainsi à cette dernière une valeur inouïe que nul n'aurait pu imaginer, même au siècle dernier* » [9].

En 1967, les préfets et les autres dirigeants italiens de la curie étaient au nombre de 11 ; les non italiens, 9. Dix ans après, nous avons 8 préfets ou dirigeants italiens et 15 non italiens (Villot, Seper, Knox, Wright, Pironio, Rossi Agnelo, Garrone, Willebrands, Torrella Cascante, Koenig, Gantin, Philippe, Moreira Neves, Deskur et Lefebvre). Douze d'entre eux ont connu l'expérience pastorale dans les diocèses. En 1967, nous avions 14 secrétaires de curie italiens, 6 non italiens. Aujourd'hui les Italiens sont 13, les non-Italiens 8 (Hamer, Romero de Lema, Mayer, Lourdusamy, Javierre, Moeller, Castillo Lara et pour finir Uylenbroeck, du Conseil des Laïcs). Au niveau des sous-secrétaires également, si en 1967 on comptait 15 Italiens et 9 non-Italiens, en 1977 les Italiens sont 12 et les non-Italiens 13.

mobilité du personnel — mais à l'intérieur du système

cependant, au niveau des actuels secrétaires, et davantage encore au niveau des sous-secrétaires, un grand pourcentage d'entre eux assumait précédemment des charges au sein de la curie romaine elle-même. Ce pourcentage d'anciens fonctionnaires de la curie croît au fur et à mesure que l'on descend l'échelle des fonctions. Six préfets proviennent de la curie (Staffa, Carpino, Philippe, Felici, Deskur et Lefebvre) ; cinq, de la diplomatie (Baggio, Bafile, Pignedoli, Opilio Rossi et Paupini) ; 12 ont eu des responsabilités pastorales. Au niveau des secrétaires, 9 proviennent de la curie, 5 de la diplomatie (Brini, Benelli, Casaroli, Innocenti et

9. René LAURENTIN, **Nouveaux ministères et fin du clergé, op. cit.,** pp. 31-32.

Montezemolo), 6 de charges pastorales et de fonctions culturelles. Au niveau des sous-secrétaires, 19 viennent de la curie, 3 de la diplomatie, 3 de charges pastorales. Par conséquent, la mobilité intervenue durant cette décennie, si elle a largement modifié l'image de l'organigramme de la curie aux niveaux les plus élevés, a le plus souvent déplacé à l'intérieur du système curial lui-même la plus grande partie des fonctionnaires qui en assurent la reproduction idéologique. Ce qui a largement frustré de son propos la disposition de la réforme concernant la fin des charges tous les cinq ans : « *Pour favoriser l'essentielle dimension pastorale de la curie* — disait un communiqué de la Salle de presse le 26 février 1973, à la fin du premier quinquennat —, *il est nécessaire que, avec une régulière périodicité, des forces nouvelles soient associées aux dicastères romains dans le but de s'assurer de la sensibilité requise pour les besoins religieux toujours nouveaux et actuels de la vaste communauté chrétienne.* » Cette règle a été appliquée pour deux cardinaux (Oddi et Samoré), mais par pour d'autres dont le quinquennat venait à échéance (Garrone, Seper, Wright, Staffa, Felici et Guerri).

concentration des pouvoirs aux mains de quelques responsables

Il est certain que la disposition de Paul VI concernant l'exclusion du conclave des cardinaux âgés de 80 ans a porté un coup sérieux à l'oligarchie traditionnelle des cardinaux de curie. Parmi les cardinaux en retraite, seul Ottaviani a conservé certaines charges, les autres aucune. Cependant, la concentration du pouvoir aux mains de quelques cardinaux, grâce au cumul très important des charges, n'a guère été réduite par rapport au passé : même si ce pouvoir a été réduit au niveau administratif et exécutif par la prééminence de la Secrétairerie d'Etat. En 1967, le plus grand nombre des charges de membres des diverses congrégations et des charges de direction étaient aux mains de Confalonieri (18), Cicognani (18), Tisserant (17), Pizzardo (13), Testa, Aloisi Marella, Antoniutti et Agagianian (12 chacun, pour ces derniers). En 1977, le plus grand nombre de charges est cumulé entre les mains du préfet de la congrégation de l'Evangélisation, le cardinal Agnelo Rossi (14), suivi du secrétaire d'Etat Villot (13), de Wright, Baggio (11), de Fürstenberg, Seper (10), Felici, Knox et Garrone (8), de Pironio, Mozzoni et Bertoli (7). Mais le principal centre de décision, la Secrétairerie d'Etat, ne comprend aucun d'entre eux. A posséder une certaine influence, l'ex-Saint-Office et la congrégation du Clergé autrefois puissants ayant été marginalisés, on trouve au premier rang la congrégation des Evêques et celle de l'Evan-

gélisation, le secrétariat pour les Non chrétiens (Pignedoli) et l'Administration des biens.

la curie au terme de la réforme : un pouvoir renforcé

En conclusion, on pourra se rendre compte que, après un concile qui avait proposé une sensible diminution du rôle de la curie romaine dans l'Eglise catholique, on a assisté au processus contraire : son pouvoir s'est étendu, son personnel s'est accru, sa pénétration a atteint de nouveaux domaines. La tendance à la concentration de l'institution sur elle-même, celle portant à trouver dans les appareils bureaucratiques et diplomatiques le moyen d'être présent dans l'histoire, ont connu un développement soudain et imprévu. Des institutions séculaires, telles que le cardinalat et les nonciatures, ont trouvé dans des formes de rationalisation et d'internationalisation une relance propre à maintenir et à renforcer le pouvoir papal, au moment où le besoin universel d'un point évangélique de référence unitaire pour les communautés chrétiennes et les Eglises locales cherchait à arracher le ministère de Pierre à la prison de ses secrétaires : « *Non timeo Petrum, sed secretarios Petri* ». (« Ce n'est pas Pierre que je crains, mais ses secrétaires »).

Traduit de l'italien
par Anna Fiorini.

giancarlo zizola

les images de la papauté au cours des siècles

L'histoire de l'Eglise ne se réduit certes pas à celle de la papauté ; mais, intimement liées entre elles, l'une et l'autre s'étendent sur deux millénaires. Résumer en quelques pages un passé si long et si complexe est une gageure. Pour ne point trop la trahir, à défaut de la tenir, on choisit de procéder à un certain nombre de prises de vue, au fil des siècles. Ce faisant, on ne peut néanmoins se contenter d'une série de profils trop ponctuels : arrachant alors l'institution pontificale à la totalité de l'ensemble socio-culturel dont elle constitue une pièce plus ou moins importante selon les époques, et d'autre part tranchant par de telles coupes le fil continu de son propre destin, on trahirait l'histoire en donnant dans l'incohérence. On essaiera donc de distribuer le cours du temps envisagé en un certain nombre de grandes périodes : reconstruction où la part de l'artifice est évidente sans pour autant procéder du pur arbitraire irrationnel. Et à chaque fois on soulignera les traits jugés majeurs, les plus caractéristiques de la papauté à ce moment-là (en fait, un moment de plusieurs siècles !). Ainsi disposerons-nous d'autant d'images de cette institution dans notre galerie du passé.

Il faut relever tout de suite ce pluriel : «*les images de la papauté*». Apparemment rien que d'assez anodin : le Ve siècle n'est pas le XVe, l'empire des Césars n'est pas l'Occident de la Renaissance ni l'Europe des Lumières ; donc on peu s'attendre à rencontrer autant d'aspects différents de la papauté. Mais une difficulté peut surgir, du fait de la tendance de la théologie, sinon du dogme catholique lui-même, à souligner avec prédilection l'unité au sein de cette inévitable diversité historique. L'historien n'a pas à contredire cette interprétation, car elle procède à un autre niveau que celui où il se meut, avec ses méthodes instrumentant sous une autre lumière que celle de la foi. Simplement, surtout s'il est lui-même croyant, aura-t-il la réaction d'inviter le théologien à ne pas «gommer» trop vite les différences au bénéfice d'une vision par trop monolithique : en tout, gardons-nous du simplisme [1].

1. A défaut d'une bibliographie qui, pour être simplement honnête, devrait déjà être immense, nous nous limitons à suggérer l'une ou l'autre lecture. Sur un thème très proche du nôtre, l'article concis et suggestif de Brian TIERNEY, «Modèles historiques de la Papauté», en : **Renouveau ecclésial et service**

images néo-testamentaires

Les premières images de la papauté seraient à recueillir du Nouveau Testament. N'est-ce pas au texte fameux de la « confession de Césarée » (Mt 16, 13-20) que — pas uniquement, mais principalement — Rome fait appel, depuis dix-huit siècles, pour fonder la légitimité « de droit divin » de son primat universel ?

C'est à dessein que nous avons fait appel à un conditionnel. Une telle recherche, en effet, est par elle-même trop immense en sa spécificité pour qu'on puisse la prendre sérieusement en compte ici, autrement que par mode de référence, elle-même sommaire, aux travaux exégétiques concernant ce sujet [2].

D'autre part, s'il est vrai que l'on peut trouver dans le Nouveau Testament — non pas une, mais en fait plusieurs images, au moins à titre de nuances, de « Pierre » et de son service, il n'est pas évident pour la seule considération historique que ces images soient déjà purement et simplement celles de la papauté. On sait que c'est un point de discussion entre les différentes confessions chrétiennes ; et dans cette perspective (et donc

papal à la fin du XX[e] siècle (Concilium 108 numéro tout entier vivement intéressant), oct. 1975, pp. 65-74. On se reportera fructueusement à l'étude bien documentée, au jugement à la fois indépendant et équilibré, de Marcel PACAUT, **La Papauté, des origines au concile de Trente** (Grandes études historiques), Paris, Fayard, 1976, 399 p. Pour resituer l'histoire de la papauté dans le contexte plus général de l'histoire de l'Eglise, on se reportera aux divers ouvrages qui lui ont été consacrés (bibliographie chez PACAUT, **op. cit.,** p. 389) ; nous avons utilisé en particulier la **Nouvelle histoire de l'Eglise** sous la direction de R. AUBERT, M. D. KNOWLES, L.J. ROGIER, 5 tomes, Paris, Ed. du Seuil, 1963-1975. Du point de vue plus précisément des doctrines, se reporter aux deux ouvrages remarquablement documentés de Yves CONGAR : **L'Ecclésiologie du haut Moyen-Age, de saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome,** Paris, Ed. du Cerf, 1968, 421 p., et **L'Eglise, de saint Augustin à l'époque moderne** (Histoire des dogmes t. III, fasc. 3), Paris, Ed. du Cerf, 1970, 483 p. Il ne sera pas inutile enfin de se reporter au vieux **Dictionnaire de Théologie Catholique,** article de G. GLEZ, « Primauté du pape », t. XIII/1, Paris, Letouzey, 1936, col. 247-344 (documentation abondante, mais déjà vieillie lors de la parution, et tendance à une apologétique quelque peu incondtionnelle).

2. Nous renverrons simplement ici à une étude : **Saint Pierre dans le Nouveau Testament,** ouvrage publié sous la direction de R.E. BROWN, K.P. DONFRIED et J. REUMANN (Lectio divina 79), Paris, Ed. du Cerf, 1974, 223 p. Cette étude est due à des exégètes américains, principalement luthériens et catholiques, travaillant en commission œcuménique. Voir les comptes rendus de Hugues COUSIN, **Lumière et Vie** 129/130, pp. 172-173, et de René BEAUPERE, **ibid.** 131, pp. 122-123.

en ne se limitant pas au seul point de vue de la croyance catholique), le conditionnel est exigé là encore à un nouveau titre.

La grande difficulté est de déchiffrer au juste la signification et la portée de telles images. Autrement dit : que représente « Pierre » ? Il s'agit bien entendu de l'homme appelé Simon, le fils de Jona. Mais il joue comme un *type*, c'est à dire que le personnage représente lui-même et plus que lui-même (même si on ne peut ici justifier cette affirmation, ce qui réclamerait une plus longue étude). La question est de savoir de quoi il est type ?

La tradition catholique romaine voit en Pierre le chef choisi par le Christ de la lignée papale ; il est donc en ce sens type de la primauté du siège de Rome (compte tenu que Pierre, le premier des Douze, jouit de privilèges pour une part intransmissibles à ses successeurs, qui ne seront évidemment pas des apôtres). D'autres tendances — et c'était déjà l'interprétation d'un Cyprien de Carthage au IIIe siècle — entendent « Pierre » comme le vivant symbole de la fonction hiérarchique au sein de l'Eglise, ou, plus précisément, de l'ordre épiscopal. D'autres encore le tiennent pour le type de la foi tant de chaque croyant que de l'ensemble des communautés chrétiennes. Vu le caractère spécifique de texte fondateur imparti dans le christianisme au Nouveau Testament, statut impliquant un rapport particulier de celui-ci à l'histoire (ce qui n'est en aucune manière une façon de le prétendre non historique), l'enquête peut sans dommage commencer à la période suivant immédiatement celle de la fondation de la religion chrétienne.

I

l'antiquité : image patristique de pierre

La fin de ce que l'on est convenu d'appeler « l'âge apostolique », soit en gros les années 100 de notre ère, marque un moment décisif dans la vie de l'Eglise. En effet, si celle-ci est encore une faible plantation dans le monde où elle s'enracine — l'Epire romain, et quelques régions sur ses franges orientales —, les communautés chrétiennes n'en sont plus au stade de la fondation toute première ; elles commencent de s'organiser, tant du point de vue des modes de gouvernement que de ceux des coutumes liturgiques ou des pratiques quotidiennes. Aux apôtres succèdent les évêques et presbytres, aux missionnaires, les pasteurs. C'est un nœud capital pour l'articulation du dépôt de la foi, que l'on peut

symboliser par le Nouveau Testament, avec les normes de la Tradition qui, entre autres, fixeront le canon des Ecritures. Jouent ici à la fois la continuité et cette sorte de dénivellation que typifie « la mort du dernier apôtre »...

la « fondation » de l'église de rome

Par exemple, en ce qui nous concerne, la tradition ancienne attribue à Pierre (et à Paul) la « fondation » de l'Eglise de Rome. L'historien demeure hésitant, au premier abord, car si la venue de l'un et l'autre à Rome lui paraît bien attestée, il est très clair que Paul n'a pas fondé cette communauté : l'Epitre aux Romains suffit à le prouver. Quant à Pierre, certains « apocryphes », il est vrai, sont fort diserts sur son activité à Rome. Bien qu'un peu plus tardifs, on ne leur déniera pas toute portée comme attestation, à leur époque, de cette conviction. Mais on ne peut faire confiance au détail, manifestement légendaire, de leur récit, ni les prendre comme documents contemporains des faits narrés. Et aucun document authentique ne nous renseigne sur le ministère romain de Pierre ; encore moins sur la « fondation » par lui de cette communauté. Les origines de l'Eglise de la capitale nous demeurent totalement mystérieuses ; il est peu vraisemblable — c'est le moins qu'on puisse dire — qu'elle ait été suscitée par la prédication de Pierre.

Mais sans doute s'engage-t-on ainsi dans une mauvaise manière de poser le problème. Voir Pierre quittant Jérusalem pour siéger ensuite à Antioche et de là à Rome (avec ou non un détour par Alexandrie), et « fonder » chaque fois le siège épiscopal en cause, un peu comme les missionnaires plus tardifs en terres non christianisées, c'est une sorte d'image d'Epinal qui enrobe de représentations naïves la vérité qu'elle veut exprimer. En effet, lorsque dans l'antiquité on parle de Rome comme de l'Eglise des princes des apôtres, on veut dire que cette communauté possède leurs « trophées » ; ce qui renvoie au martyre de l'un et de l'autre et à leurs tombeaux qui « consacrent » la « Ville ».

Et que la tombe de Pierre ait été ou non retrouvée au Vatican, l'attestation de sa présence comme de celle de Paul dans la capitale, celle aussi de leur martyre là, sont à prendre très au sérieux. Or telle est bien l'image que la chrétienté antique se forme du siège romain. Et ce qu'il faut souligner ici, c'est le critère utilisé, et son sens. Alors qu'aucune référence n'apparaît encore au « *Tu es Petrus...* » (pas avant le IIIe siècle), Rome est l'Eglise des apôtres Pierre et Paul, parce que leur ensei-

gnement a contribué à l'édifier, qu'elle en est dépositaire, et que leur martyre et l'héritage constitué en quelque sorte par leurs corps établissent entre eux et cette communauté un lien d'appartenance réciproque [3].

une échelle de valeurs originale

Enseignement — et donc pureté de la foi —, martyre : tous deux renvoient au témoignage chrétien, sur le modèle de la « belle confession » du « Témoin fidèle et véritable » dont tout croyant porte le Nom (cf. 1 Tm 6, 13 ; Ap 3, 14).

C'est cette échelle de valeurs que l'on voit fonctionner à cette très haute époque au sein des Eglises : les plus considérées sont celles qu'a consacrées la présence d'un des disciples prestigieux du Seigneur, présence signée en quelque sorte par sa tombe (qu'on pense analogiquement à l'importance de la vénération des martyrs, bientôt attestée). C'est ainsi que l'Eglise d'Alexandrie est connue comme le siège de Marc, qu'Ephèse est illustrée par la tombe de Jean (encore que pour l'historien ces titres paraissent moins clairs que ceux de Rome). La gloire de Jérusalem et

3. Voir l'écho de cette antique mentalité recueillie par EUSEBE de CESAREE, **Histoire ecclésiastique** II, 14, 22 et 25, édit. et trad. de G. BARDY, t. I (= liv. I-IV), « Sources chrétiennes » 31, Paris, Ed. du Cerf, pp. 69-70 (on remarquera en ce passage et au ch. précédent les traits légendaires sur la prédication concurrente de Simon le Mage), 83-85, 91-93. Le premier à invoquer le « **Tu es Petrus** » en faveur de la primauté romaine est l'africain Tertullien, premier grand écrivain chrétien de langue latine (fin IIe et début IIIe siècle).
Deux choses à noter à propos du célèbre texte matthéen. On le désigne ainsi à bon droit, car seul Matthieu le rapporte (Mt 16, 17-19 n'a pas d'équivalent dans les versions parallèles de la « confession de Césarée », cf. Mc 8, 27 sv. et Lc 9, 18 sv. Par contre, allant dans le même sens, mais en un tout autre contexte, on peut indiquer Lc 22, 31-32 et surtout Jn 21, 15-19) ; d'ailleurs, son authenticité semble vraiment difficile à mettre en doute (ainsi la plupart des exégètes actuels, et déjà Bultmann lui-même). Mais il est sans doute plus important de relever que le style de la citation telle qu'on la pratiquait dans la littérature du temps a conduit à mutiler en fait le texte ; Mt 16, 21-23 (parallèle en Mc 8, 31-33, mais non en Lc, cf. Lc 9, 22-23) n'est pas un autre épisode venant à la suite, le passage appartient à un même ensemble dans lequel s'établit comme une tension entre la confession de Jésus Christ, Fils de Dieu par Pierre, et celle de Simon comme « Pierre » par Jésus, d'une part — et, d'autre part, l'incompréhension de Simon-Pierre « Satan » face à la réalisation concrète de la messianité : refusant qu'elle passe par la Croix, il a en cela des vues tout humaines, non celles de Dieu. Cela fait partie aussi de l'image néotestamentaire (ici matthéenne) de Pierre.

d'Antioche est assez attestée par les livres saints pour qu'il soit besoin d'y insister.
Considération, gloire, illustration : ces mots peuvent tromper. Il ne s'agit pas de pure préséance « honorifique », au sens moderne du terme — bien peu évangélique[4] ! Il ne s'agit pas non plus d'une supériorité de « juridiction », dans l'acception actuelle du vocable : les mentalités, les conditions concrètes de la vie et de la pratique, toutes différentes de celles d'un temps postérieur, ne pouvaient donner contenu à l'expression ainsi entendue. Et d'ailleurs, les instruments et la systématisation juridiques impliqués par elle n'existaient pas. Penser les choses selon l'alternative : ou bien seulement une préséance « honorifique », ou bien un pouvoir de « juridiction » au sens actuel, n'a littéralement pas de sens dans ce contexte tout autre. Mais il y a une influence, un poids au sein de la communion de charité qu'entretiennent entre elles les Eglises, à travers des manifestations concrètes plus ou moins lâches et occasionnelles : ainsi par exemple les lettres adressées par telles de ces plus vénérables Eglises à d'autres, ou échangées entre elles (celle par exemple de Clément de Rome à l'Eglise de Corinthe).

rome, carrefour de la vie des provinces

Il ne faut pas oublier en effet quelles sont alors les conditions de vie. L'Empire des Flaviens ou des Antonins n'est pas celui de la « Tétrarchie » des années 300, prélude à la séparation de l'Orient et de l'Occident. Certes, à la haute époque dont nous parlons, les diversités régionales — habilement ménagées, d'ailleurs, par le pouvoir impérial — sont grandes ; mais elles n'ont pas encore le tranchant qu'elles prendront dans un monde méditerranéen plus éclaté du fait des crises ultérieures (on songe à la décadence du IIIe siècle, que Dioclétien traitera par des remèdes drastiques faisant largement la part de l'inéluctable). De cela, un signe, et de quelle portée : jusque vers les années 200, l'Eglise de Rome parle grec, cette *koinè* permettant à la population active de s'entendre d'un bout à l'autre du bassin méditerranéen — sorte d'équivalent de ce qu'est aujourd'hui l'anglais commercial. Par contre, dès 230-250, sa langue est le latin ; et en 429-431, lors de la crise nestorienne, les tractations seront compliquées par la difficulté de trouver à Rome un ecclésiastique parlant grec.

4. C'est la juste remarque de H. URS von BALTHASAR dans **Le complexe antiromain, essai sur les structures ecclésiales,** Paris, Montréal, Apostolat des Editions, et Editions Paulines, 1976.

Dans la même ligne, il faut signaler que Rome, capitale et plus grande ville de l'Empire dont elle exploite largement les richesses, voit affluer des gens de tous pays — et, parmi eux, des chrétiens, venus de communautés dont la langue, la culture, les usages liturgiques, les traditions comme les modes d'expression de celles-ci sont fort divers. A Rome, plus encore qu'en aucune autre des grandes métropoles de l'Empire, ils se rencontrent, confrontent les particularismes colorant leur façon de vivre la foi : confrontations qui ne vont pas sans frictions, voire sans ruptures — schismes ou hérésies.

a) l'église de rome, pierre de touche de la foi authentique

Tout ce que l'on vient de rappeler est évidemment lié aux conditionnements socio-économiques et politiques. Mais il se trouve aussi, pour les chrétiens, que la communauté romaine, l'Eglise des apôtres Pierre et Paul, jouit de ce fait d'une sorte d'authenticité éminente dans le témoignage rendu au Seigneur. Ces deux facteurs convergent pour faire de sa foi une *pierre de touche* à laquelle on se réfère dans les cas litigieux. Rome est donc conçue comme une Eglise « modèle », mais sans que cela signifie l'écrasement des diversités légitimes par un « modèle » unique et « tout azimut » (par exemple, en matière d'usages liturgiques et de traditions vénérables ne rompant pas l'unique foi). Aussi, plus que de Rome comme *arbitre,* on pense à cette Eglise comme à une *pierre de touche* en ce qui concerne la doctrine authentique.

l'essor du IIIe siècle

Le christianisme ne cesse de grandir et de s'affermir dans les décennies suivantes. Il n'est pas encore, de loin, majoritaire dans l'Empire qui officiellement continue de l'ignorer comme *religio illicita* : un culte non autorisé. Mais vers le milieu du IIIe siècle l'empereur Dèce s'en inquiète comme d'une force dangereuse pour le culte impérial, signe et ciment de la loyauté politique. Alors qu'un peu plus d'un siècle auparavant, Pline le Jeune en parlait à l'empereur Trajan comme d'une secte non négligeable, mais encore obscure, de sa province de Bithynie ! Désormais, le problème se situe à un tout autre niveau.

le christianisme, problème politique

Il y a tout d'abord le fait que le christianisme devient un problème politique ; et cela, doublement. D'une part, comme on vient de le dire, son

influence en fait désormais un danger pour la cohésion de l'Empire dans la mesure où il refuse le culte officiel. Mais d'autre part, dans l'ambiance du paganisme antique retravaillé du dedans par une inspiration monothéiste surtout sensible dans une *intelligentsia* marquée et par la philosophie et par le mysticisme, la religion proscrite peut aussi faire figure de candidate à la succession de la vieille religion officielle à bout de souffle. Ainsi seraient conjurés par le lien d'une unique foi les ferments de dissociation qui travaillent le corps malade de l'Empire. A voir les choses sous cet angle, on en vient à se demander si Dèce et Dioclétien, les grands persécuteurs, et Constantin, le converti, n'obéissaient pas à une même idée directrice de haute politique, quoi qu'il en ait été par ailleurs de leurs convictions personnelles qu'on ne prendra pas pour nécessairement insincères.

Ainsi, la situation de la chrétienté dans le monde ambiant est en profonde mutation, et bientôt le rôle du pouvoir politique face à elle va devenir tout autre.

une église plus complexe, donc plus différenciée

Mais de surcroît les Eglises, et cela principalement dans les cités, surtout dans certaines parmi les plus importantes, deviennent plus populeuses et plus puissantes, donc nécessairement mieux organisées. C'est dire qu'en leur sein la relation d'autorité est fatalement moins vécue sur le mode de la vénération personnelle et de l'attachement affectueux qui transparaît, dans les meilleurs cas, à la période précédente : qu'on songe aux souvenirs — si embellis qu'on les voudra — d'Irénée sur Polycarpe, le vieil évêque martyr de Smyrne, qui avait personnellement connu Jean. Au III[e] siècle, l'Eglise de Rome a pignon sur rue, elle implique une organisation déjà poussée. Et on peut se douter que le même phénomène se produit dans les autres métropoles chrétiennes et même, toutes proportions gardées, dans les Eglises plus modestes. Certes, la dimension spirituelle reste vivace : on a souvent noté que le prestige de Cyprien de Carthage est lié aussi au fait que le puissant archevêque, l'homme de gouvenement, est aussi un « spirituel ». Idée affirmée encore plus fortement, comme exigence pour les chefs d'Eglise, par Origène vers la même époque. Mais le clergé tend à se constituer en groupe de plus en plus à part, et cette hiérarchie, à se distancier de son peuple par des rapports moins personnels, plus juridiques : la relation « longue » tend à se substituer à la relation « courte ».

des divisions tendant à la cassure

En même temps, les facteurs tendant à fractionner l'ensemble de l'Empire jouent aussi sur l'Eglise. La diversité, on l'a dit, avait toujours été grande, et le soi-disant âge d'or des tout premiers siècles a en fait connu un nombre record de schismes et d'hérésies. Mais voici que maintenant reprennent force des tendances « régionalistes », en entendant ce terme à très large échelle. De vastes unités, absorbées par l'unification venue de Rome, reprennent conscience de leur originalité avec une force accrue. Ceci coïncide avec la satellisation d'un ensemble d'Eglises locales par celle de la métropole la plus proche : ainsi Antioche pour la Syrie, Alexandrie pour l'Egypte, Carthage pour l'Afrique, et bien entendu Rome pour l'Italie. C'est l'ébauche des futurs patriarcats Sans parler d'Eglise situées aux marges de l'Empire, celles de la Syrie extérieure, bientôt de l'Arménie et de l'Abyssinie, par exemple[5].

Désormais, et cela saute aux yeux pour la période des grands conciles (IVe-VIIe siècles), le problème de l'unité de l'Eglise sera celui des rapports mutuels entre les grandes métropoles chrétiennes entraînant leur ressort respectif, marqué chacun par ses traditions propres, sa culture, sa langue et les intérêts de sa propre politique ecclésiastique.

b) rome arbitre de la foi

Le siège de Rome est entraîné dans ce mouvement : sa prééminence traditionnelle tend, d'une part, à s'appuyer sur un patriarcat distinct ; et, d'autre part, face aux autres grands sièges, donc finalement au reste de l'Eglise, il va revendiquer d'être, non plus seulement pierre de touche de l'authenticité chrétienne, mais arbitre et juge de celle-ci dans les causes les plus graves. Il nous semble que cette évolution est liée à celle, décrite il y a un instant, qui affecte à la même époque le style de vie des Eglises, sous l'impact des facteurs qui modifiaient la physionomie de l'ensemble de l'Empire, et d'autres propres au jeune christianisme. Plus les communautés croissent, davantage elles sont contraintes de s'institutionnaliser de façon complexe ; plus les relations au sein de cette communion de foi et de charité, d'abord fédération assez lâche d'Eglises,

5. Dans cette ligne, il est révélateur que le catholicos de Babylone-Ctésiphon, dès 424 — donc avant le concile d'Ephèse —, proclame « l'autocéphalie » de ses Eglises, celles de l'Empire sassanide. Cf. G. BARDY, « Primauté dans les Eglises séparées d'Orient », en **Dictionnaire de Théologie Catholique** XIII/1, Paris, Letouzey et Ané, 1936, col. 345.

tendent à s'organiser selon une certaine hiérarchie dont on précise peu à peu les règles. On peut observer sommairement que le mouvement est d'abord sensible au sein de chaque communauté, qu'il se propage ensuite à des ensembles plus vastes, et que de là il tend à toucher tout le corps de l'Eglise ; à ce moment il interfère avec l'éloignement culturel qui relâche les liens entre les grandes unités regroupées au sein de l'Empire — tendance allant à l'encontre du souci de l'unité dont Rome va se faire le champion (étant entendu qu'il ne faut pas comprendre ce souci de l'unité comme une centralisation dont on demeure très loin !).

l'empire chrétien

On a déjà fait allusion aux bouleversements profonds qui mènent, à travers les crises socio-politiques du IIIe siècle et les réformes de l'empereur Dioclétien, à la fin de cette période, au « Bas Empire » du IVe siècle. A la plus dure des persécutions succèdent la tolérance et la faveur impériales (dès les années 310 : c'est la fameuse « conversion de Constantin » — qui en fait, catéchumène à vie, ne reçoit le baptême que sur son lit de mort).

Voici donc que l'empereur quitte Rome pour s'établir à Byzance, devenue la capitale : Constantinople. L'Occident s'efface quelque peu : les grandes affaires de la foi, celles de la crise arienne, sont traitées en Orient. Pour la première fois, l'unité de l'ensemble de l'Eglise se manifeste avec éclat par le rassemblement du premier « concile œcuménique (= de l'ensemble du monde) », celui de Nicée (325). Mais c'est Constantin qui le convoque, les évêques occidentaux sont une poignée à y assister, et le plus représentatif d'entre eux, Osius de Cordoue, est tel parce que conseiller et théologien de l'empereur. Il faut convenir que le siège de Rome joue pour l'instant un rôle très effacé. Il est d'ailleurs préoccupant de voir s'accuser la cassure entre les deux moitiés de la chrétienté, l'orientale et l'occidentale ; tout autant inquiétante — on s'en apercevra bien vite —, l'intervention, saluée dans l'instant comme un miracle providentiel, de Constantin, « l'évêque du dehors ». Bientôt elle tournera à l'intrusion indiscrète, et le critère de la foi pourra sembler se réduire à la plus ou moins grande faveur de tels évêques habiles à se mettre bien en cour. Voici donc le surgissement de l'épineux problème des rapports, au sein d'un Empire maintenant pratiquement confondu avec la chrétienté, entre César et Pierre, ou, plus largement, entre les deux pouvoirs, spirituel et temporel. Qui sera le vrai guide de cette théocratie ?

effacement de rome ?

En un premier temps, on a l'impression que Rome participe à cet effacement de l'Occident. Certes, on s'efforce toujours d'obtenir le ralliement de son pontife, comme des autres grands sièges, à la ligne de conduite définie — mais pratiquement en dehors de lui. Ralliement qui est parfois non seulement sollicité, mais imposé — et par quelles méthodes ! Ainsi de l'empereur Constance avec le pape Libère. D'ailleurs il est vrai que la fin du IIIe siècle comme une bonne part du IVe ne présentent pas de très grandes figures papales. Le champion de la foi est alors Athanase et c'est d'Alexandrie qu'il est évêque. Cependant une action discrète, des avatars survenus ici ou là, tendent silencieusement à jouer en faveur de Rome. Le drame donatiste qui bouleverse l'Afrique chrétienne empêche Carthage de devenir trop puissante face à Rome. Le terrain est prêt pour l'action de grands pontifes qui, depuis Damase (366-384), vont se succéder sur ce siège.

le principe de l'appel à rome

Il faut relever ici qu'un fait demeure : c'est à Rome qu'on en appelle en dernière instance. Les exemples illustres d'un Athanase, d'un Jean Chrysostome, dépossédés de leur siège et exilés, l'attestent. Ainsi, dans des conditions neuves, la vieille tradition de la place tenue par l'Eglise de Pierre et Paul trouve une formulation elle aussi nouvelle, dictée par les circonstances. Mais, de cette coutume en voie d'instauration, il va y avoir un exemple plus éclatant encore.

La christianisation de l'Empire — officieuse avec Constantin, officielle avec Théodose (respectivement 312 et 391) — fut, on l'a déjà vu, un cadeau quelque peu empoisonné de l'histoire. Les interventions, souvent indiscrètes et brutales, du pouvoir impérial, le cortège d'intrigues qu'elles entraînent, ne facilitent pas les confrontations souvent très dures entre les grandes Eglises. Alexandrie, Antioche, Constantinople, à un moindre degré Jérusalem, voire des outsiders comme Ephèse ou Salamine de Chypre, luttent pour une prépondérance où se mêlent la politique et le souci de traditions vénérables. L'affaire arienne du IVe siècle lègue au Ve de graves discussions sur la personne du Christ. Les côtés maladroits et provocants de l'antiochien Nestorius, promu à l'évêché de Constantinople, donnent occasion à Cyrille d'Alexandrie de défendre la foi à travers la vision des choses propre à la tradition de son siège. Le concile d'Ephèse (431) consacre sa victoire ; mais elle n'est pas acquise sans l'intervention de Rome qui, par ses légats, préside l'assemblée.

Les blessures causées par la diplomatie à la fois habile et rude du patriarche égyptien, mal guéries par l'Acte d'union de 433 entre Alexandrins et Antiochiens, se rouvrent quand un moine de Constantinople, Eutychès, jouant de son influence politique, affiche des positions qui durcissent sans nuances celles de Cyrille. Le successeur de celui-ci, Dioscore, prend la tête du combat contre la réaction de l'archevêque Flavien de Constantinople — d'origine antiochienne, lui aussi. Un nouveau concile d'Ephèse consacre le triomphe des Alexandrins (449), où la violence policière n'est pas absente.

léon le grand, juge de la foi

Mais siège à Rome un très grand pape, Léon. En fait, l'Empire d'Occident donné par Théodose à son fils aîné Honorius n'existe virtuellement plus, détruit par les « Barbares » qui ont submergé les Gaules, l'Espagne, l'Afrique et gravement maltraité l'Italie. Léon, dans l'affaire de foi, a envoyé ses légats pour présider le concile. On ne les écoute pas. Du coup, le pape rouvre le dossier et casse le jugement porté au « brigandage » d'Ephèse. Le schisme se profile, menaçant. Mais une révolution de palais, à Constantinople, renverse le courant. Un nouveau concile se réunit à Chalcédoine (451) ; appuyés par le couple impérial, Pulchérie et Marcien, les légats romains imposent la sentence portée par Léon, à laquelle les épiscopats orientaux se rallient dans un apparent enthousiasme.

Pas tous, cependant : l'Egypte, une partie de la Syrie, entrent en dissidence ; deux épiscopats vont s'affronter : le « melchite » (celui que soutient le *basileus*, le *melek* — souverain — de Constantinople), et l'autre... De grands pans de chrétienté font sécession. Même chez beaucoup d'autres, le sentiment demeure d'une sorte de frustration — un ressentiment tenace. La dérive qui éloigne l'Occident, dans le cas unanime derrière Rome, et l'Orient lui-même divisé en dépit des efforts du pouvoir impérial, cette dérive déjà bien commencée auparavant va s'accentuant.

Ce n'est pas qu'on nie le rôle de Rome, vigoureusement réclamé par Léon — encore que peut-être l'Orient demeure plus proche de la vieille conception (« pierre de touche » de la foi), tandis que le pape impose la nouvelle (arbitre et juge de l'orthodoxie), et grâce à l'appui du pouvoir politique dont le changement de cap a été décisif. Assurément, le danger auquel a paré la décision romaine : la vieille tentation d'estomper dans la gloire du Seigneur ressuscité l'humble partage de notre condition à travers laquelle Jésus réalisa son œuvre de salut, ce danger était immense. Cela, il faut le dire — et, de ce fait, Léon a sauvé un donné essentiel,

radical, de l'Evangile. Mais les circonstances évoquées plus haut, et avant tout l'« estrangement » culturel intervenu entre Orient et Occident ont peut-être rendu impossible une approche plus souple. Celle-ci aurait-elle pu permettre de faire droit aux sensibilisations différentes à des aspects divers du mystère qui se heurtaient jusqu'à l'incompréhension ? Une concorde vraie eut peut-être alors été possible. Encore que ces « alors », ces « peut-être » puissent paraître bien chimériques, puisqu'ils impliqueraient que les conditionnements historiques n'eussent pas été ce qu'ils étaient.

c) l'influence romaine : lent renforcement en occident, recul en orient

En tous cas, le triomphe de Chalcédoine ouvrit, en politique ecclésiastique, sur des lendemains pénibles. En effet, le schisme devint dès lors endémique en Orient : Egypte et Abyssinie — l'Eglise « copte » —, une bonne part de la Syrie — déjà touchée par le « nestorianisme », tout contraire et du reste vite émigré dans l'Eglise de l'Empire sassanide, Eglise d'ailleurs si considérable —, l'Arménie se détachent de la communion de Byzance et de Rome. S'y mêlent les ressentiments des vieux peuples de ces pays contre le joug impérial. Sensible au danger, le *basileus* de Constantinople va s'efforcer désespérément de rallier les résistants, maniant tour à tour la carotte et le bâton. Rien n'y fera : le conflit sera résolu de manière imprévue par les armées de l'Islam, qui arracheront à Byzance les provinces troublées, et d'autant plus aisément que les dissidents « monophysites » accueillent souvent l'envahisseur comme un libérateur.

un monde bouleversé

Mais, dans les tentatives de concession aux dissidents menées dès le lendemain de Chalcédoine jusqu'au VIIe siècle — les conciles de Constantinople II (553) et III (680-681) sanctionnant, certes avec de notables nuances, les temps forts de cette entreprise —, le siège de Constantinople, contrôlé plus ou moins ouvertement par l'empereur, va être amené fréquemment à s'opposer à celui de Rome. Les brouilles succèdent aux raccommodements plus ou moins dictés par les circonstances ; le fossé se creuse... jusqu'au jour, encore lointain, où une dispute parmi d'autres, dans une conjoncture très différente, marquera en fait la rupture définitive (en 1053).

Il faut se rendre compte des profonds bouleversements qui marquent cette période. Tout l'Occident, où Byzance maintient vaille que vaille sa présence sur de maigres territoires italiens, est en fait devenu « barbare ». L'éphémère reconquête menée par les armées de l'empereur Justinien, au milieu du VI[e] siècle, redonnera une vie neuve au vieux mythe de l'univers rassemblé dans le giron de l'Empire chrétien. Mais, sauf interventions violentes de ce dernier dont seront victimes, au VI[e] siècle les papes Silvère et Vigile, Martin I au VII[e], l'évêque de Rome, tout en se voulant sujet toujours fidèle, tend de plus en plus à avoir les mains libres. Tout ce que symbolisait la *pax romana* en est à une nostalgique agonie ; la seule autorité plus large qui tienne est celle de l'Eglise. Il ne faut pas croire d'ailleurs que l'action de Rome s'étende, incontestée, sur cet Occident devenu pour cela trop chaotique. Mais les royaumes barbares, au début païens ou hérétiques (ariens), embrassent peu à peu la foi catholique. La dernière à le faire sera la monarchie wisigothique, qui domine la péninsule ibérique et de larges territoires du sud-ouest de notre pays. Jusqu'à sa disparition en 711, sous l'assaut musulman, elle constituera, pour environ un siècle, une ébauche plus modeste de ce que sera un jour la théocratie carolingienne. Voici que, décidément, le monde entre dans un autre âge.

II

---

le moyen-âge

C'est le temps où l'Eglise, celle de Rome en tête, va devenir vraiment « *mater et magistra* » : mère et maîtresse, de l'Occident.
Grégoire appelé le Grand se tient en quelque sorte à la charnière de ces deux époques (il occupe le siège de Pierre de 590 à 604). Sa conception des rapports tant avec la puissance publique : la majesté impériale, pour lointaine qu'elle fût, qu'avec les épiscopats demeure celle de l'antiquité finissante. Il correspond avec les grandes métropoles de l'Orient : Constantinople, qu'il connaît bien pour y avoir été le représentant — « l'apocrisiaire » — de son prédécesseur ; ou encore Alexandrie. Au patriarche de ce siège, il précise incidemment sa conception de l'autorité pontificale au sujet du titre de « pape universel » dont il avait été salué et que l'archevêque de Constantinople voulait équivalemment s'arroger (« patriarche œcuménique ») :
« *Vous m'avez adressé le titre orgueilleux de pape universel. Je demande à Votre Sainteté de ne plus l'employer... Je ne considère nullement comme*

un honneur pour moi ce par quoi mes frères perdent l'honneur qui leur est dû.» [6].

Il suffit de comparer cette phrase avec une autre, inspirée quelque cinq siècles plus tard par un successeur de Grégoire le Grand, Grégoire VII, pour mesurer le changement de perspectives intervenu entre temps :
«*Seul le pontife romain est dit à juste titre universel. Il est le seul dont le nom soit prononcé dans toutes les Eglises. Son nom est unique dans le monde. Il ne doit être jugé par personne.*» [7]

Que s'est-il donc passé sur ce demi-millénaire ?

Tout d'abord, pour en revenir à Grégoire le Grand et au très haut Moyen-Age, le prestige de Rome en Occident va croissant. Grégoire, reprenant une coutume déjà bien enracinée, donne de temps à autre, à des évêques d'Occident, des directives ou des encouragements, selon leur situation et au gré des circonstances. Il y a là une sorte de régulation pastorale encore assez lâche qui tend à traduire le primat romain en une sorte de droit de regard et de haute main pointant vers une juridiction suprême exercée de façon de moins en moins inhabituelle.

missions auprès des barbares

Mais aussi, mais surtout, Grégoire prend l'initiative de la mission auprès des païens : les Saxons, qui ont envahi l'Angleterre — c'est de ces peuplades, les Angles, que vient ce nom — et refoulé à ses bordures occidentales et septentrionales les vieilles chrétientés romano-celtiques abandonnées par le retrait de la puissance romaine. Ses successeurs continueront cet effort, réussiront à assurer l'absorption des Eglises celtiques par la nouvelle vague chrétienne issue de Rome ; au siècle suivant, ils consacreront un Boniface, un Willibrord qui évangéliseront, l'un la Saxe (ce qui désigne alors l'Allemagne du Nord-Ouest), l'autre la Frise (Hollande centrale et septentrionale). L'Alémanie (Suisse allemande, Sud-Rhénanie, rives du lac de Constance) est touchée par une autre mission, celle des moines irlandais qui se fixent aussi en Gaule et en Italie du Nord. Respectueux de Rome, dévoués à saint Pierre, mais fort indépendants, les monastères par eux fondés passeront un peu plus tard à l'obédience bénédic-

6. Texte dans B. TIERNEY, «Modèles historiques de la papauté», **op. cit. (supra,** note 1), p. 68.
7. Texte cité par M. PACAUT, **Histoire de la papauté..., op. cit.,** p. 140.

tine, que Grégoire avait professée avant d'entrer dans les charges ecclésiastiques, et dont l'attachement au Saint-Siège est notoirement plus étroit. Ainsi, à travers de larges régions, se créent des Eglises dont les liens avec Rome sont de plein droit immédiats. Par ailleurs, l'Eglise d'Espagne, respectueuse du siège de Pierre qui l'a encouragée dans la tâche réussie de convertir à l'orthodoxie la monarchie wisigothique, mais vieille chrétienté maintenant une originalité et une autonomie remarquables, cette Eglise va être effacée par la conquête islamique. Celle-ci avait auparavant balayé l'Afrique chrétienne, précairement restituée à l'Empire par les généraux de Justinien.

L'Occident est donc en voie de lente uniformisation — certes encore et pour longtemps très relative — sur le modèle romain et sous son autorité de plus en plus présente.

a) l'empire carolingien d'occident (800)

L'un des grands promoteurs de cette uniformisation sera, paradoxalement, non un pape, mais un souverain barbare. La puissante dynastie des Pipinides, maires du palais d'Austrasie (quasi vice-rois d'une des principautés franques), était au VIIe siècle l'astre montant. En Francie d'abord, où elle s'assure la suprématie en soumettant la Neustrie et en brisant à Poitiers l'élan conquérant de l'Islam — ce qui l'amène à ramener l'Aquitaine sous l'autorité franque ; puis cette domination, elle l'étendit à travers la Thuringe jusqu'en Bavière ; un peu plus tard, en Saxe. Comme Rome et son territoire, gérés par le pape depuis l'effacement de la puissance byzantine, se trouvaient menacés par les Lombards, Pépin le Bref intervient militairement et voit consacrée par le pape sa promotion à la royauté, déjà ratifiée par ses évêques, aux lieu et place des derniers Mérovingiens, les « rois fainéants ». Du coup le roi des Francs fait du pape le souverain d'un petit Etat italien ; il est révélateur que l'on ait tôt éprouvé le besoin de convertir le fait en droit, en en transformant le sens, grâce à la fausse « Donation de Constantin ». Déjà le père de Pépin, Charles Martel, cédant aux instances de saint Boniface, avait laissé celui-ci entreprendre une réforme de l'Eglise franque dans le sens d'une plus grande régularité sous un rattachement plus étroit à Rome.

charlemagne, le « nouveau constantin »

Mais c'est le fils de Pépin, Charles dit « le Grand » — Charlemagne, qui joua le rôle décisif. Conquérant et par là même convertisseur (assurément

selon des méthodes aussi peu évangéliques que possible), défenseur de la chrétienté contre l'Islam espagnol, de la papauté contre les Lombards, il réunifie et dilate l'Occident chrétien ; il le réorganise. Parler de centralisation risquerait d'abuser, vu la précarité des moyens disponibles : évidemment ni bureaux ni administrations complexes, mais une élite de grands clercs, évêques et abbés, d'ailleurs souvent remarquables par leur compétence, leur zèle et leur culture (à la mesure du temps, certes, pour cette dernière, mais sans qu'elle soit négligeable). Bref, un personnel politique de gens d'Eglise, seuls détenteurs alors du savoir et donc du pouvoir spécifique qu'il conférait. Et par-dessus tout, une sorte de passion de l'unité : unité de l'Empire et de la chrétienté — l'une coïncidant avec l'autre, en théorie —, unité de la discipline et de la prière. Rêve, pour une bonne part ; mais le rêve, fortement inculqué à la mentalité d'une époque, n'est-il pas un puissant facteur politique ? Et aussi, tout de même, des réalisations qui se font précisément en prenant modèle sur Rome, pour la doctrine, le droit, la liturgie. Le tout couronné, à la Noël 800, par la collation au roi des Francs, par le pontife romain, de la dignité impériale ainsi restaurée. Geste à tout le moins indélicat pour Byzance, et qui froissa profondément la sensibilité des Grecs : une division de l'Empire, et au profit d'un Barbare ! Mais geste spectaculaire, qui ranima en Occident, dans les esprits et dans les cœurs, la nostalgie d'un monde unifié par la foi, comme on imaginait — un peu rapidement et naïvement — qu'avait été la chrétienté constantinienne, idéale — idéalisée. Le « nouveau Constantin », « nouveau David », légua à l'âme médiévale cette « utopie » ; et ce ne fut sans doute pas son legs le moins durable ni le moins décisif.

A dire vrai, les pontifes contemporains des Carolingiens ne furent pas des papes remarquables, sauf sans doute Nicolas I ; et la puissance du nouvel Empire s'effondra bientôt, tant sous les coups portés par les razzias des Normands, des Hongrois, des Sarrasins, que sous son propre poids : corps trop vaste, vu les moyens de l'époque, pour être maintenu longtemps dans l'unité. Néanmoins, un puissant ferment idéologique demeurait, qui imprégnera pour longtemps la chrétienté occidentale — celle d'Orient se trouvant de plus en plus hors de cause, monde étranger qui suit son propre destin. Ce qui frappe en tous cas, c'est que se trouve ainsi avoir pris tournure, sur ce siècle et demi (700-850 — sans être dupe de cette délimitation chronologique à l'emporte-pièce), un Occident chrétien nouveau.

les deux pouvoirs : spirituel et temporel

Un donné fondamental : le monde, la société globale est unique, unifiée dans et par la foi « catholique ». Cette prétention universaliste, les faits la démentent : rupture de fait entre Orient et Occident, présence menaçante aux frontières d'autres mondes, celui des païens, germaniques d'abord, puis hongrois, scandinaves, slaves enfin ; et surtout, bien plus encore, celui de l'Islam. Mais dans le champ de l'imaginaire, les faits ne pèsent pas d'un grand poids.

Bien entendu, à corps unique, tête unique. Ainsi, dans l'Empire des Césars, une seule divinité suprême dominait, celle en fait de Rome, que symbolise le culte impérial : politique et religion se confondent dans l'exaltation d'un seul principat. L'objection de conscience des chrétiens (« *Rendez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu* ») en fait tout à la fois des impies et des asociaux. L'empereur se convertit : merveille ! Mais la difficulté renaît au sein de la chrétienté : où est la véritable tête — le prince, ou l'ordre épiscopal dont émerge un siège plus éminent, dont le rôle propre n'est pas entendu par tous de la même manière. Au fond, deux visions du monde, la chrétienne et celle du paganisme antique, s'allient tout en ne cessant de s'opposer.

Déjà, écrivant à l'empereur Anastase en 494, le pape Gélase avait traité cette question. En ce qui a trait à l'ordre public, les évêques sont loyaux sujets de l'empereur ; mais, dans l'ordre des choses divines, celui-ci est un fidèle soumis dans et par la foi aux pontifes, et en particulier à cet évêque que la parole du Christ a placé au-dessus de tous les autres (évidente allusion au « *Tu es Petrus* »). Equilibre subtil, mais qui ne résout rien. Et cela peut-être d'autant moins que cet enseignement va être emporté par l'histoire dans un autre contexte, qui n'est plus celui du monde romain. Or, la mentalité barbare est en un sens moins sécularisée que celle de l'antiquité ; plus franchement religieuse encore, elle voit en ses chefs des êtres sacrés, rattachés aux dieux par une prestigieuse origine. La christianisation ne détruit qu'apparemment ce sentiment viscéral ; elle le renforce plutôt, puisque Pépin le Bref a vu consacrer son usurpation du trône par l'onction des évêques francs d'abord, du pape en personne, ensuite.

Il est vrai que l'Eglise a, de ce geste, sa propre conception, tirée plus ou moins authentiquement d'Augustin : le prince est sacré pour « *gouverner de telle sorte que la cité céleste* — but ultime de l'histoire — *commence à s'établir ici-bas et selon les normes définies par ceux qui ont reçu de Dieu*

la charge de régir ce qui la préfigure sur la terre ; c'est-à-dire l'Eglise et ses chefs » [8].

b) la réforme de la chrétienté : la lutte du sacerdoce et de l'empire

L'âge de fer marque une sorte de sommeil. L'Occident est un chaos. La puissance royale se défait, l'Etat éclate. Les grands fonctionnaires, ducs et comtes, s'arrogent les privilèges de la puissance publique, en font leur propriété de famille en leur juridiction devenue leur domaine propre. Plus ou moins selon les pays, ces principautés se fractionnent à leur tour aux mains des puissants du pays, *potentes terrae,* qui arrachent, de par leur richesse et leur force militaire, le gouvernement effectif et les privilèges du ban royal.

Evêques et abbés sont entraînés dans ce mouvement. Très riches, non morcelées par les héritages, ces seigneuries sont militairement plus faibles et pâtissent de ce fait de bien des usurpations par les « laïcs ». Mais leur prestige est immense : les uns et les autres, et les moines surtout, peut-être, ont pouvoir par leurs prières de faire reculer le grand adversaire, le diable, de concilier la protection des saints et d'ouvrir les portes du royaume céleste. Ce qui en fait l'objet d'ardentes convoitises, non pour leur arracher terres ou trésors, cette fois, mais pour y installer comme pasteurs ses enfants. Ainsi, entre 880 et 1050, le siège de Rome se voit trop souvent disputé entre quelques grandes familles de l'aristocratie romaine, qui s'efforcent d'en faire une sorte d'apanage.

L'excès même des maux finit par amener leur répression. La conscience chrétienne, exprimée et stimulée par certains clercs, par des moines surtout, qui représentaient alors la force spirituelle la plus dynamique et la plus influente, cette conscience ne pouvait indéfiniment tolérer la féodalisation de l'Eglise tendant à l'aligner purement et simplement sur le siècle. On pouvait lutter là contre en exhortant à la conversion individuelle. Vite, cependant, on mesura les limites de cette tactique, et cela particulièrement dans certains milieux réformateurs, surtout lorrains et italiens. Le peuple chrétien, ici ou là, réagit — ainsi à Milan la *Pataria ;* mais le sens de la hiérarchie, si fort à cette époque, ne pouvait voir que d'un œil soupçonneux cette entreprise. Il fallait donc procéder par réforme de structure ; amender le clergé, pièce maîtresse de l'édifice. Qui allait en prendre l'initiative ?

8. M. PACAUT, **Histoire de la papauté....**, **op. cit.**, p. 70.

la réforme impériale

En ce courant du XIe siècle, l'Allemagne, depuis un siècle, avait été reprise en mains par des dynastes vigoureux. Rome et l'Eglise leur tiennent à cœur. Renouvelant le geste posé déjà, avec plus ou moins de brutalité ou de diplomatie, par tels de ses prédécesseurs, l'empereur germanique Henri III frappa à la tête : il descendit en Italie, bouscula l'aristocratie romaine et ses créatures, les papes douteux qu'elle intronisait sur le siège de Pierre. Puis, coup sur coup, l'empereur impose quatre papes réformateurs.

Mais, à Rome même et en Italie, les clercs soucieux de rechristianiser la société, s'ils profitent au départ de ces initiatives, vont plus loin dans la logique. Ils veulent arracher pleinement le clergé à l'emprise des grands, y compris de l'empereur. Nicolas II, en 1059, décrète qu'à l'avenir le pape sera désigné par l'élection des seuls cardinaux — avec une certaine prépondérance reconnue aux cardinaux-évêques, selon un processus d'ailleurs compliqué. Un peu plus tard, la condamnation de la « simonie » (trafic des choses saintes, y compris les dignités d'Eglise) et du « nicolaïsme » (incontinence des clercs) est renouvelée, et le principe posé que *les laïcs ne doivent pas donner l'investiture d'une charge ecclésiale.*

C'était contredire ouvertement les perspectives impériales. Non que l'empereur entendît favoriser les abus dans le clergé : il l'avait bien montré, et à Rome même. Mais il lui était essentiel, pour faire pièce à ses plus puissants vassaux laïcs, les maîtres des grands duchés germaniques, de tenir bien en main les vastes principautés ecclésiastiques qui lui fournissaient par ailleurs conseillers et administrateurs de choix. Pour garder en sa fidélité ces grands seigneurs, le moyen idéal était de contrôler leur nomination (puisque l'hérédité n'existait pas pour eux) et de les investir d'une charge en fait d'ailleurs autant politique que spirituelle. Le heurt semblait inévitable.

Il se produisit, violent, avec Grégoire VII (1073-1085). Ce qui intéresse ici, c'est moins le détail de la lutte qui mena le triomphateur de Canossa jusqu'à la solitude abandonnée de Salerne, face au tenace et habile Henri IV d'Allemagne, que la clarté du programme proposé, dès les débuts du pontificat, dans les *Dictatus papae.* Une image nette à souhait des prérogatives de la fonction papale s'en dégage.

c) la réforme animée par rome : « plenitudo protestatis » de ce siège

L'idée de fond n'est pas nouvelle : elle se nourrit du leit-motiv de ce que l'on a appelé « l'augustinisme politique », à savoir la prééminence du domaine spirituel par rapport au temporel. Or, la plénitude de ce pouvoir, le Christ l'a conférée à Pierre qui aujourd'hui vit et agit en son vicaire, le pape. Ceci étant, à la question de savoir quel était le chef de la chrétienté, la réponse devient claire : c'est le pontife romain. Non seulement celui-ci n'est plus simplement l'évêque du siège entre tous vénérable qui intervient dans les circonstances graves comme arbitre en matière de foi, mais il a sur toute l'Eglise une autorité souveraine — ce qui ne veut pas dire qu'il nomme les évêques, chose alors impensable, mais qu'il les contrôle et leur impose son plan de réforme. Ses légats interviennent en son nom avec autorité, pourchassant et déposant les prélats aux mœurs suspectes ou à la docilité trop revêche. Le haut clergé, qui avait développé depuis l'époque carolingienne une autonomie à la mesure de sa puissance politique, favorisée par l'effacement de Rome durant le siècle de fer, est vigoureusement repris en main. Pas sans luttes : une série de schismes, d'ordinaire fomentée par l'empereur germanique, trouvent des appuis, en particulier en Allemagne et en Italie, terres d'Empire. Et la rupture avec Constantinople se consomme quand le légat Humbert de Moyenmoutier, réformateur autoritaire et sans nuances, entend mettre au pas la métropole de l'Orient, sans bien se rendre compte de tout l'arrière-plan là en cause.

Au fond, c'est le triomphe d'une Eglise « pyramidale » sur une Eglise impériale, confédération de grands évêchés sous une certaine prééminence du siège de Pierre. Cette ecclésiologie elle-même n'est pas neuve, Nicolas I l'avait déjà exposée en plein IXe siècle. Mais maintenant, les circonstances, à commencer par les nécessités de la réforme ardemment souhaitée par tant de chrétiens, allaient faire passer de façon durable la théorie dans la pratique.

En un sens, il y a même plus : le pape proclame son droit, en cas extrême, de déposer l'empreur — ce qu'il fait, pratiquement, avec Henri IV en déliant ses sujets de leur serment de fidélité et en le suspendant de sa charge jusqu'à ce qu'il vienne à résipiscence. Que l'on songe, cinq siècles plus tôt, à l'attitude de Grégoire le Grand face à un décret impérial interdisant aux soldats de se faire moines : le pape avait protesté, mais promulgué en Italie le rescrit litigieux, car tel était, estimait-il, son devoir de sujet loyal. Ou simplement, que l'on se reporte, cinquante ans plus tôt, aux manières de Henri III avec Rome.

immense autorité morale de rome

Certes, il ne faut pas perdre de vue que le but premier de cette révolution est une plus profonde imprégnation de la chrétienté par l'Evangile. Et là, la papauté est très forte, car elle rencontre l'attente de beaucoup de chrétiens, voire la mauvaise conscience de plus d'un de ses adversaires. Les religieux, à commencer par l'ordre monastique, intéressés à se libérer de la tutelle épiscopale par l'exemption, lui sont de fidèles collaborateurs — et dans le monde d'alors, un tel allié est de taille. Rome sait aussi prendre avec éclat la tête d'un grand mouvement d'opinion, quand Urbain II, à la fin du XIe siècle, rameute les forces vives de la chevalerie ardentes à se déchirer entre elles pour leur fixer un sublime objectif : la libération de la Terre sainte. Croisade non plus seulement de défense et de reconquête aux marches ibériques, mais offensive hardie qui mobilise avec éclat les forces de l'imaginaire. Le succès premier de l'opération accroît son prestige. Aux frontières de la chrétienté ainsi dilatées, de nouveaux royaumes se fondent qui, de fait ou de droit, ont un lien spécial avec Rome : en Espagne, en Orient — sans parler de ceux convertis par les missionnaires latins, en Hongrie, en Pologne, en Scandinavie, ou simplement de l'Angleterre transformée par la conquête normande et dont l'Eglise est réorganisée en conséquence.

En 1122, à Worms, la querelle des investitures trouve sa conclusion par une sage transaction. Mais non la lutte entre papauté et Empire. Une nouvelle dynastie, celle des Stauffen, en est maintenant maîtresse. De sa mission, le représentant de cette lignée, Frédéric Barberousse, se fait une haute idée, qu'exalte la vieille mystique renouvelée par le travail à Bologne des légistes redécouvrant le droit romain antique. Moment capital : la « majesté sacrée » du personnage impérial ne réfère plus seulement au modèle de Charlemagne, mais à une notion plus antique de l'Etat, plus étrangère aussi de ce fait à la tradition chrétienne. Confusément encore, le politique revendique son autonomie face au religieux. Et le César germanique entend reprendre en main l'Italie, rêvant de cette ville dont il rénove le mythe par un retour aux sources : Rome, la Rome d'Auguste, et plus seulement celle de Pierre.

l'âge d'or de la papauté

Alexandre III, qui siège à Rome, sent le danger. Galvanisant le patriotisme lombard, il tient Frédéric Barberousse en échec. Mais le fils de celui-ci, Henri VI, réussit un coup de maître : son mariage avec Constance

de Hauteville lui donne l'héritage des rois normands des Deux-Siciles. La papauté est encerclée. Heureusement pour elle, son rival meurt prématurément.

Innocent III ouvre le XIIIe siècle par un pontificat prestigieux. De toute évidence, il est le chef spirituel, le guide de tout l'Occident. La chose n'est pas neuve, mais depuis un siècle et demi, la tournure des événements lui a donné un contenu singulièrement plus vigoureux. L'administration ecclésiastique, sans être de loin la chose exclusive de Rome, passe de plus en plus sous le contrôle effectif de la papauté. L'Eglise, terme sous lequel on entend volontiers le clergé — conçu comme part essentielle de l'ensemble — se présente comme une véritable monarchie pontificale : le siège de Rome est la pierre de faîte qui donne consistance à tout l'édifice. Non seulement la théorie s'en précise dans les universités où la théologie prend un vif essor, et davantage encore là dans les facultés de droit où le travail des grands canonistes revêt une importance capitale ; mais dans la vie la juridiction suprême de la papauté se fait de plus en plus effective, surveillant avec vigilance tout le corps chrétien. Par ailleurs, les Croisades ont amené le Siège apostolique à décréter des levées exceptionnelles d'argent qui donnent peu à peu consistance, ainsi que la collation plus centralisée des bénéfices, à la fiscalité et aux finances pontificales. Les railleries, les critiques, l'irritation suscitées par ces agissements témoignent à leur façon de leur efficacité : les goliards brocardent Rome et son *Evangile selon le Marc d'argent,* l'aristocratie et le clergé nourrisent une animosité plusieurs fois manifestée.

montée de forces neuves

Et voici que monte dans la société une force nouvelle : celle des villes et du groupe social qui s'y adonne au commerce — gens du bourg, et non plus de la vieille cité du haut Moyen-Age, les « bourgeois ». L'argent et les profits qu'il permet renforcent leur puissance, d'ailleurs mal vue, en général, de l'Eglise, quand bien même elle ne peut se priver de recourir à leurs services dans le maniement de l'argent. Un glissement culturel se produit, encore bien lent, un nouvel esprit commence de se répandre. Et avec lui une manière autre de vivre le christianisme ; cette piété marginale va parfois à l'extrême, c'est l'hérésie : manichéisme albigeois et lombard, valdéisme. Menaçant de larges régions, il oblige le pape à décréter une Croisade en vieilles terres de chrétienté — le comté de Toulouse —, bientôt à lancer ailleurs — en Lombardie — de véritables missions.

Mais ce courant donne lieu à l'apparition de nouvelles milices religieuses d'un style original, les Mendiants -- avant tout, Franciscains et Dominicains — qui deviennent une troupe de choc, bien adaptée aux conditions nouvelles et immédiatement rattachée par l'exemption au Saint-Siège dont en retour ils servent, doctrinalement comme concrètement, la primauté. C'est dire que la réforme de la chrétienté, en un sens renouvelé, est plus que jamais l'affaire de Rome. Et ces initiatives renforcent à leur tour la monarchie pontificale.

la doctrine des deux glaives

Pour mener à bien cette tâche, le pape entend maintenir son emprise sur les princes. Non qu'il veuille se substituer à eux ; mais il a ferme conscience que le glaive matériel qu'ils ont reçu de Dieu, ils doivent s'en servir pour le bien de tout le corps chrétien, au serivce du glaive spirituel que lui détient ; à lui d'estimer donc si cette finalité éminente est correctement servie ou non. Innocent III intervient ainsi pour au moins entériner de graves changements politiques : la spoliation des Saint-Gilles à Toulouse au profit des Montfort, l'instauration à Constantinople d'un Empire latin catholique, la lutte contre le Plantagenet Jean sans terres entranant une tentative du Capétien Louis, fils de Philippe-Auguste, de rafler cette couronne.

En fait, ces interventions se voient souvent démenties par le jeu des forces historiques : le coup de force des Croisés sur Byzance fut une lourde erreur ; l'affaire de la foi en Languedoc parvient bien à extirper l'hérésie, au prix des violences de la Croisade et de l'Inquisition, mais c'est le roi capétien qui tirera finalement les marrons du feu. En Angleterre, le conflit se résout par la « vassalité » de la couronne face au Saint-Siège, mais ce fut avant tout une astuce politique de son roi sans portée réelle quant au pouvoir de Rome.

victoire à la pyrrhus

La plus dramatique de ces crises fut l'affrontement, au milieu du siècle, avec l'empereur. De Frédéric II, le fils d'Henri VI, l'Eglise romaine croyait s'être fait un protégé : ce fut un ennemi terrible. Mobilisant toutes les forces dont il pouvait disposer, mettant en quelque sorte l'Eglise en état de siège — mesures d'exception qui survécurent à l'épisode, renforçant la centralisation romaine —, excommuniant et déposant Frédéric II, Innocent IV parvint à briser son adversaire.

Mais on peut se demander si, à tant se concentrer sur les moyens, les forces ne se sont pas épuisées qui, employées autrement, auraient pu

servir plus efficacement — plus *évangéliquement* — le but visé. Ce but, c'était la rechristianisation de la société. Et on ne peut nier que beaucoup ait été fait en ce sens : l'Evangile imprégnait sans doute mieux les mentalités au XIIIe siècle qu'au IXe ou au XIe. Il est clair que cette tâche fut le grand et constant souci de la papauté. Bien sûr, et c'est normal, elle a souvent simplement accueilli et soutenu des initiatives surgies en dehors d'elle, venant de clercs, voire de laïcs (un François d'Assise !). Mais, de cette réforme, elle apparaît bien comme le maître d'œuvre.

Il reste que la mise en œuvre concrète de cette politique a passé par des moyens de puissance que suggérait (qu'imposait ?) la mentalité du temps. Ces moyens sont d'ailleurs assez clairement définis dès le programme proclamé par Grégoire VII — les *Dictatus papae,* encore qu'ils se préciseront par la suite. Au niveau de l'Eglise proprement dite, c'est la restructuration de celle-ci comme monarchie pontificale ; au plan de la société en son ensemble — ni séparée ni totalement confondue avec l'Eglise —, c'est la revendication du contrôle par la papauté de ce service auxiliaire, si important soit-il, qu'est la puissance publique : l'Etat ou le prince. On peut se demander ici, d'une part si l'esprit qui inspirait de tels moyens était pleinement celui de l'Evangile, ou une sagesse assez humaine reflétant les conceptions de l'époque et d'autre part, si la logique de tels moyens n'a pas conduit finalement à une sorte d'impasse ou de déroute.

Car, à l'extrême fin du XIIIe siècle, après plusieurs décennies où les papes se sont succédé parfois rapidement, alors que plus d'une fois ils ont fait assez terne figure, voici que Boniface VIII reprend avec une ampleur grandiose cette vision théocratique. La bulle où il l'expose, *Unam sanctam* (1302), est motivée par le très dur conflit qui l'oppose au souverain capétien, Philippe le Bel, dont les légistes revendiquent la pleine autonomie de l'Etat. Les mesures que le pape décrète pour tenter de contraindre le roi échouent devant la décision et la poigne brutales de son adversaire, qui d'ailleurs tient bien mieux en main son royaume — le plus puissant alors en Occident — que les empereurs germaniques jadis leurs domaines. A Agnani, le pape est fait prisonnier, humilié ; il n'est rendu à la liberté que pour mourir. Et son deuxième successeur sera l'archevêque de Bordeaux, devenu Clément V (1305), avec qui commence un autre période de l'histoire de la papauté [9].

9. La célèbre bulle **Unam Sanctam** de Boniface VIII a suscité à elle seule une littérature considérable. On se bornera ici à renvoyer à M. PACAUT, **Histoire de la papauté..., op. cit.**, pp. 267-276 et notamment pp. 273-274 (traduction des fragments les plus significatifs). Voir aussi Y. CONGAR, **L'Eglise de saint Augustin à la période moderne..., op. cit.**, pp. 269-277.

III

vers les temps modernes

L'époque moderne commence en histoire, tout le monde le sait, en 1453 — prise de Constantinople par les Turcs. Qu'il soit permis d'anticiper d'un siècle et demi cette lisière fatidique, compte tenu du sujet traité. Ce qui frappe en effet, c'est que la papauté mettra en fait très longtemps pour remonter la pente au bas de laquelle l'a fait rouler le désastre d'Agnani. Sitôt après la gloire et la puissance du XIIIe siècle, quel contraste ! La voici exilée en Avignon — exil doré, certes ; mais Clément V est sans force devant le roi de France, au point de devoir pratiquement entériner, en un concile général, le coup de force mené contre l'Ordre du Temple par le roi.

Il y a plus grave : bientôt, la monarchie, des Valois maintenant, a assez à faire avec l'invasion anglaise pour relâcher son emprise. Mais la papauté d'Avignon se caractérise par trois traits : une pression financière accrue sur la chrétienté, et par ce biais une sujétion plus étroite des Eglises locales — réserves et collation des bénéfices fonctionnant à plein pour compenser la diminution des revenus pontificaux, puisque le patrimoine italien se trouve assez à l'abandon. La bureaucratie s'organise, de ce fait, et les ressentiments contre cette lourde fiscalité s'aigrissent — lointaine promesse de futurs orages.

D'autre part, la cour pontificale commence de pratiquer un mécènat qui atteindra son sommet à la Renaissance, mais qui, déjà, est l'auréole glorieuse des grands princes sur lesquels le pontife avignonais tend ainsi à s'aligner.

Enfin, l'élection manifeste au mieux des rivalités entre influences politiques diverses : française, italienne, napolitaine, etc., qui cherchent âprement à entraîner dans leur sens le Saint-Siège. Inutile d'ajouter que le climat n'est pas très favorable à la réforme de la chrétienté qui, minée par les guerres et la crise généralisée de l'Occident, en aurait pourtant plus que jamais besoin — à commencer par le clergé ; quant à la Croisade, elle en reste en gros au stade du sempiternel projet, alors que l'Islam, ressaisi par la poigne du sultan turc, entame l'Europe orientale.

le grand schisme d'occident

Ala fin du siècle, une élection disputée mène au schisme. Le Moyen-Age avait plusieurs fois connu des antipapes ; mais ce coup-ci, ce sont deux obédiences rivales qui se partagent la chrétienté.

On finit par sortir de ce scandale par un concile. Après l'échec de celui réuni à Pise en 1409, qui aboutit à ajouter un troisième concurrent aux deux papes en présence, une nouvelle assemblée, bien plus étoffée, se réunit à Constance de 1414 à 1418. Soutenue efficacement par l'empereur Sigismond de Luxembourg, elle obtint la renonciation du pape de Rome, déposa le successeur du pape élu à Pise et destitua le pontife de la lignée avignonnaise. Finalement, à l'automne de 1417, la chrétienté d'Occident se retrouva unie sous un seul pape : Martin V.
Mais ces grandes assises de l'Eglise latine peuvent être entendues de deux façons différentes. Ou bien il s'agit d'une initiative exceptionnelle, imposée par l'urgence de la situation, qui ne présume pas de la suprématie pontificale. Ou au contraire, c'est l'attestation dans les faits de la supériorité du concile — sorte de parlement de la chrétienté, organisée sur le modèle des universités (vote par nation), avec le concours décisif des maîtres de celles-ci qui traditionnellement n'avaient pas voix aux réunions conciliaires. Et c'est bien en ce sens que l'assemblée de Constance entend les choses, proclamant la supériorité du concile œcuménique sur le pape et se proposant d'institutionaliser la chose. Alors que jusqu'ici la doctrine de la primauté pontificale, élaborée de façon presqu'intégrale du XIe au XIVe siècles, avait fermement résisté, au moins dans une certaine école, le « conciliarisme » semble maintenant triompher [10].
Dans ces conditions, on peut admirer l'habileté et la diplomatie avec lesquelles la cour de Rome, petit à petit, rétablit sa situation. Martin V s'était gardé de confirmer les décisions de Constance, pour ne pas entériner la thèse conciliariste. Un jeu subtil et serré s'engage entre son successeur, Eugène IV, et le nouveau concile réuni à Bâle, autour des pro-

10. Le « conciliarisme » est aussi un thème qui a donné lieu à une vaste production littéraire, tant historique que théologique. Bornons-nous une fois de plus à renvoyer à Y. CONGAR, **L'Eglise de saint Augustin à la période moderne...**, **op. cit.**, ch. X : « Du grand schisme d'Occident au concile de Florence : ébranlements. Crise de la conscience eclésiologique », pp. 297-338 (abondantes références dans les notes). Du concile de Constance, de la valeur de ses décrets et de leur portée qu'il juge de plein droit durable, Hans KUNG a donné une interprétation plus favorable que celle retenue d'ordinaire, en se basant sur les travaux historiques récents (ceux notamment de P. De Vooght et de K.A. Fink) : voir son livre **Structures de l'Eglise** (Textes et études théologiques), Paris, Desclée De Brouwer, 1963, pp. 313-367 — ceci dans le chapitre intitulé « Le ministère de Pierre dans l'Eglise et le concile ».
Il faut relever que les termes « conciliarisme, conciliariste » peuvent se prendre en des sens passablement divers. On se gardera en tout cas de confondre des épithètes comme « collégial », « communionnel » et « conciliariste », encore que parfois l'un semble utilisé à la place de l'autre.

blèmes posés par l'affaire des Hussites en Bohême et par l'union à nouveau projetée avec les Grecs. Finalement le pape l'emporte, rallie les modérés et transporte l'assemblée à Ferrare, puis à Florence et enfin à Rome, conclut l'union, hélas sans lendemain, avec les Orientaux. L'assemblée-croupion de Bâle, discréditée, finit sans bruit, cependant que son antipape d'un instant, le duc de Savoie Amédée devenu Félix V, se retire dans la retraite de Ripaille.

la renaissance

Mais de nouveaux soucis se présentent. La Croisade signifie maintenant, non plus reconquête de la Terre Sainte, mais simplement défense urgente de la chrétienté latine contre la menace turque. Au dedans, la Renaissance instaure une nouvelle civilisation inspirée de l'antiquité gréco-romaine : l'humanisme amène, évidemment dans les cercles lettrés, une passion pour l'esthétique de la Grèce et de la Rome païennes ; on se jette avec ferveur sur les textes anciens, jamais totalement oubliés certes mais maintenant plus intégralement redécouverts — ce qui conduit aussi, d'ailleurs, à un goût accru pour la lecture de l'Ecriture et des Pères dans leur texte original, qui conflue assez harmonieusement avec la piété plus personnelle de la *devotio moderna*.

Pourtant l'antiquité, c'est aussi, et surtout, les séductions de la pensée païenne, son esthétique glorifiant l'homme et la joie toute terrestre, le tranchant critique d'une raison qui tend à devenir la mesure suprême. Une part de cette idéal s'installe à la cour de Rome qui devient de plus en plus une cour princière comme les autres, magnificente, raffinée, mais cynique en la liberté de ses mœurs, violente en ses intrigues. Le pape Borgia Alexandre VI comble de largesses ses bâtards : ne dit-on pas que le plus chéri de ceux-ci, le plus cruel aussi, César, servit de modèle à Machiavel pour son *Prince ?* Les cardinaux sont de grands seigneurs à la mode d'Italie, et les Eglises deviennent l'enjeu d'une lutte feutrée mais serrée entre le pape et le souverain du pays, à qui s'assurera le mieux nominations, réserves et autres avantages bien sonnants.

C'est le moment où les derniers Valois, fascinés par l'Italie, poursuivent la chimère de conquérir, à Milan l'héritage des Visconti, à Naples celui des Anjou. Guerres et chevauchées dans la malheureuse péninsule, auxquelles un pape, Jules II, ne dédaigne pas de se mêler à la tête de ses troupes. Pendant ce temps, une fructueuse politique matrimoniale prépare pour l'héritier des Habsbourg, qui s'appellera Charles-Quint, la réunion aux terres héréditaires de sa dynastie, avec la couronne impériale, du

grand duché de Bourgogne (amputé il est vrai par Louis XI) et des royaumes espagnols dilatés par les conquistadors en un fabuleux Empire dans le Nouveau Monde.

réforme et contre-réforme

Eclate alors le coup de tonnerre de la Réforme. Toujours promise, bâclée au concile sans éclat de Latran V, c'est un moine augustin d'Allemagne, Luther, qui va la faire — contre Rome. L'Allemagne, la Pologne, la Hongrie — que les armées du sultan turc entament bientôt —, la Scandinavie se déchirent ou passent entièrement au nouveau christianisme. L'Angleterre se sépare de Rome pour constituer un catholicisme autocéphale sous l'emprise royale. Cependant, une tendance plus radicale, le calvinisme, s'installe à Genève et en Suisse, dispute une part de ses territoires au luthéranisme, grignote la France, passe en Hollande et en Ecosse, s'infiltre en Angleterre. Or Hollande et Angleterre, précisément, vont connaître un grand essor commercial et se lancer bientôt, elles aussi, dans l'aventure de la colonialisation et, de de ce fait, dilater l'aire du protestantisme.

La papauté se ressaisit, convoque à Trente un concile qu'il lui faudra autant de ténacité pour mener à bien qu'elle avait dû déployer de souple habileté et de patience pour le réunir (1545-1563). L'œuvre accomplie fut considérable, même si, réalisée plus tôt, elle eût été mieux venue. La primauté pontificale y est non pas tant théorisée que pratiquée en fait. Elle s'affirme puisque c'est Rome qui regroupe et rénove les forces catholiques face aux « novateurs » ; c'est Rome qui réorganise la catholicité en lui imposant une expression de sa foi plus tranchée, en l'alignant sur ses propres usages ou initiatives (lituriques, bibliques, théologiques). Mais cette catholicité ne coïncide plus, de très loin, avec la chrétienté (sans même parler de Byzance et de l'Orient). L'élan missionnaire, en Extrême-Asie, aux Indes ou aux Amériques, pour fécond qu'il soit, ne peut faire oublier le retrait en Europe sur le monde latin et les terres de la monarchie autrichienne.

après le concile de trente : la papauté sous l'ancien régime

Voici donc restreinte l'aire territoriale du catholicisme. Mais en outre, l'application des décrets conciliaires rencontre ici ou là des obstacles révélateurs. C'est que les souverains, devenant de plus en plus absolus,

ont profité de l'affaiblissement du prestige romain et de la réactivation des particularismes nationaux, l'un et l'autre déjà sensibles lors de la crise « conciliariste » du XVe siècle. Ils ont ensuite non moins bénéficié de la crise morale déferlant sur la chrétienté, à commencer par le haut clergé ; leur a profité aussi le comportement de certains papes imprudemment engagés dans une « grande politique » que la faiblesse des Etats de l'Eglise les mettait peu à même de soutenir — à supposer que telle eût été leur vocation ! Ne voit-on pas, en 1527, Rome prise et mise à sac par les lansquenets hugenots du très catholique empereur Charles-Quint ? Bref, au long de la Renaissance, s'affirme de plus en plus la mainmise des princes sur l'Eglise de leur pays (nomination des dignitaires ecclésiastiques, droit de regard et de contrôle sous des formes diverses, pressions fiscales parfois très lourdes).

Le résultat, étrange pour notre mentalité, est que les décrets de réforme tridentins ne sont pas reçus ni promulgués sans difficultés ni tracasseries, voire parfois un temps pas du tout acceptés comme ayant force de loi pour tel royaume, évidemment très catholique (là où le prince est réformé, la question ne se pose naturellement pas). La réforme de tel ordre religieux, la propagation de telle nouvelle congrégation ne peuvent se faire sans l'aval du souverain, dont on recherche avidement la protection pour ces bonnes causes.

Ainsi, paradoxalement, l'âge post-tridentin — du moins ce qui correspond à la période dite d'«Ancien Régime» ; XVIIe et XVIIIe siècles — montre une papauté somme toute assez faible. Dans chaque pays, l'Etat, soit le prince et les diverses instances administratives, qui parfois mènent des politiques assez conflictuelles, se montrent fort indépendants et jaloux de leur autonomie face à Rome. La grande politique s'inspire de la raison d'Etat, et nullement de la foi : François Ier de France conclut alliance avec les Turcs contre l'Empereur, le cardinal de Richelieu avec les princes protestants, toujours contre les Habsbourgs — chose impensable trois cents ans plus tôt. Donc, l'emprise théocratique de la papauté sur la chrétienté est révolue. Et même au plan strictement religieux, ses coudées sont bien moins franches. Son action est pourtant réelle, en particulier par le biais des nouveaux ordres religieux qui lui sont tout dévoués : ainsi, de façon exemplaire, les Jésuites fondés par Ignace de Loyola, ou aussi les Capucins — et leur influence est considérable. Mais pour une large par la vie des Eglises nationales lui est disputée par des courants hostiles, et son action y est contrariée par l'emprise du pouvoir politique, d'ailleurs sacralisé.

IV

la période contemporaine

L'article suivant de ce numéro se consacrant à l'étude de cette période, on se bornera à présenter quelques brèves notations.

Ouverte par la Révolution de 1789, marquée en 1870 par la perte des Etats pontificaux, secouée tout au long de son déroulement par les attaques sévères de l'anticléricalisme et de l'athéisme, au dehors, et, au dedans, par le difficile affrontement avec la modernité profondément étrangère sinon hostile à la foi traditionnelle, cette période paraît a priori s'annoncer sous les plus sombres couleurs pour la papauté. Or il n'en est rien : combattue, dépossédée, Rome, en un sens, n'a jamais été aussi puissante. 1870 est aussi l'année de la promulgation solennelle de la primauté et de l'infaillibilité pontificales.

Divers facteurs expliquent ce paradoxe.

Alors que, au début de cette période, d'aucuns prédisaient la fin du catholicisme et voyaient en Pie VI, prisonnier de la République française, le dernier pape, l'initiative de Napoléon sauva la situation. Tenant compte de façon réaliste des sentiments d'une large partie des populations, il signa avec Rome le Concordat — ce qui permit une restructuration de l'Eglise qui devait jouer au bénéfice de la centralisation romaine, en fin de compte. Une vigoureuse renaissance spirituelle, attestée tout au long du XIXe siècle par une extraordinaire efflorescence de nouvelles congrégations, par l'élan missionnaire qui accompagna la colonisation occidentale en Afrique, en Asie, en Océanie, le réveil du catholicisme en pays jusque là presqu'exclusivement protestants, une sorte d'explosion de vitalité du catholicisme en de multiples domaines aboutirent à préposer le pape à une sorte d'immense empire spirituel répandu à travers le monde entier.

D'autre part, depuis le milieu du XIXe siècle, le Siège romain a connu une succession de personnalités puissantes ou remarquables à sa tête. Les malheurs mêmes des temps, durement ressentis par les catholiques, ont contribué fortement à rendre plus étroite leur fidélité à Rome, plus passionné leur attachement à la personne du pape ; dans la mesure où prévalait une vision catastrophale de l'histoire, règne du mal contre règne de Dieu, il était normal que l'Eglise se rassembla de plus en plus autour de son chef incontesté. L'emprise spirituelle du centre de la catholicité s'est même renforcée du fait du heurt de l'univers mental traditionnel avec l'esprit scientifique critique : la crise moderniste, virulente au tour-

nant des XIXe et XXe siècles, a conduit à une hégémonie impressionnante de la papauté sur la pensée et la conscience des fidèles.

les ombres du tableau

Nouveau paradoxe : cette exaltation risque de porter en elle-même une redoutable rançon.

D'une part, l'extension du catholicisme romain à travers tous les continents, avec une vigueur encore jamais connue, pose la question de son universalité entendue jusqu'ici uniquement comme uniformité (de rite, de discipline, de gouvernement). Il n'est peut-être pas impertinent — à tous les sens du terme — d'observer qu'une autre «internationale», certes très différente, se trouve elle aussi en crise sur ce point précis : on songe notamment à la grande rupture survenue dans le monde marxiste entre Orient et Occident, entre Russes et Chinois.

D'autre part, l'exaltation de la primauté romaine a coïncidé avec un moment historique où l'Eglise était dépossédée de son impact *institutionnel* (ce qui ne signifie bien sûr pas de tout impact) sur la société civile. Purement spirituelle et morale, la souveraineté romaine se trouvait ainsi confinée dans la régence de ce que l'on peut désigner, sociologiquement parlant, comme « l'imaginaire » religieux (imaginaire ne voulant pas dire ici faux ou irréel). Or c'est un statut éminemment difficile : il est aisé de voir que la nostalgie d'un ancien ordre de choses largement idéalisé, d'ailleurs, a nourri un attachement au pape assurément sincère, mais dont la valence symbolique peut comporter en ses profondeurs de larges zones de portée éventuellement fort équivoque. Et peut-être cela expliquerait-il que, pour Rome, de graves difficultés surviennent maintenant du côté des catholiques justement les plus « traditionnels ».

A l'autre extrême, ou dans le même camp que ci-dessus, l'espèce de retranchement de la vie publique qui s'imposa un temps aux catholiques, ici officiellement et comme en droit (en Italie), là en fait, la frustration ressentie devant la perte d'une position sociale longtemps prépondérante, peuvent jouer dans la passion mise à traduire la foi en attitudes sociopolitiques avec une intransigeance qui répète au niveau d'une orthopraxie l'intolérance longtemps affichée sans trop de nuances en matière d'orthodoxie. Encore des forces peu faciles à contrôler...

Enfin, l'histoire va d'une course accélérée : c'est une banalité de le dire. La modernité du XIXe siècle, tout en demeurant agissante, est déjà bien dépassée. Et ces mutations culturelles contraignent à un *aggiornamento*

dont l'enthousiasme du concile Vatican II n'a pas suffi, de loin, à régler les problèmes redoutables. Ceux-ci viennent réactiver, avec un effet cumulatif, les questions et difficultés soulevées par la crise des années 1900 et mises au frigidaire par la répression du modernisme. Ceci explique peut-être que les paroles de Rome aient beaucoup perdu de leur crédit et de leur poids auprès des fidèles.

Parvenu à ce point, l'historien ne peut s'empêcher de songer à cette sorte de loi qui situe le suprême triomphe d'une forme culturelle au point même où s'amorce sa décadence. Et si, croyant, il en conçoit quelque angoisse, il peut alors se souvenir des leçons de cette même histoire, attestant l'existence de multiples images de la papauté déjà, au cours des temps.

bruno carra de vaux

le pape au XIXe siècle histoire d'une inflation

On présente volontiers la Révolution française comme un désastre auquel l'Eglise n'a survécu que par une sorte de miracle. Sans nier la part de vérité de cette assertion, l'historien constate que, paradoxalement, les bouleversements de 1789 ont servi, après de rudes premiers heurts, l'essor de la papauté. La suppression des monarchies « légitimes » — « de droit divin » —, la disparition des structures ecclésiastiques nationales qu'elles couronnaient libéraient le Vatican d'intermédiaires tournant parfois au concurrent ou à l'écran gênant. La nouvelle sensibilité de l'âge romantique, les jeunes écoles de pensée qui se disputaient l'audience des catholiques contribuèrent en fait à magnifier le personnage du « Vicaire du Christ ». L'ultramontanisme et la dévotion populaire au pape triomphent lors du pontificat de Pie IX. Les malheurs mêmes, voire les raideurs et le caractère peu diplomate du pontife servirent en fait cet attachement passionné à sa personne que contrebalançait, il est vrai, la haine de ses ennemis. La définition de l'infaillibilité et de la primauté pontificales au concile Vatican I couronne cette évolution.

La papauté a joué dans la vie de l'Eglise un rôle fort inégal selon les périodes. C'est ainsi qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, le gallicanisme, le joséphisme, le despotisme éclairé, le jansénisme obligèrent les papes, personnalités généralement habiles et modestes, à restreindre leur personnage à celui d'un arbitre discret des conflits du temps. Ils ne brillèrent pas, mais surent conserver les chances d'une reprise en main de la chrétienté catholique par le Saint-Siège [1].

Ces chances furent amplement saisies et exploitées par le courant « ultramontain » du XIXe siècle, dont la visée fut de recentrer la vie et la définition même du catholicisme sur la papauté. Le concile Vatican I, avec la proclamation de « l'infaillibilité pontificale », marqua la victoire de ce courant en 1870.

Dans cet exposé historique, nous n'entendons cependant pas développer uniquement et d'abord l'aspect dogmatique de cette ascension de la

1. Cf. sur ces pages l'excellent exposé de J. ROGIER dans la **Nouvelle histoire de l'Eglise**, t. IV, Seuil, 1966, pp. 39-84.

papauté. L'originalité de l'ultramontanisme d'alors fut d'avoir fait entrer le pape dans la quotidienneté sentie des communautés et des simples gens du peuple catholique : une prière pour lui à chaque office, son portrait en chaque maison, son histoire personnelle cristallisant le progrès et les épreuves de la foi dans le monde. Par là le pontificalisme du siècle dernier a sans aucun doute dépassé celui du Moyen-Age : voilà qui nous permet d'user de l'expression « inflation du pape » dans la représentation que le catholicisme se fait de lui-même. Ce fait aux conséquences considérables nous paraît moins le résultat du déplacement de quelques idées théologiques ou d'une politique consciente des papes que d'une nouvelle façon pour l'Eglise de se situer dans le monde.

I

chances de la papauté et nouvelle situation de l'église après la révolution

Le succès du courant ultramontain se dessina après 1830. Nous devons cependant remonter, pour l'expliquer, aux conditions de vie nouvelles faites à l'Eglise dans la société issue de la Révolution.

la disparition des monarchies catholiques

Parmi les facteurs qui vont favoriser la montée de l'ultramontanisme, il y a la disparition des grandes monarchies catholiques. Sous l'Ancien Régime, en France, en Autriche, en Espagne, la communauté catholique trouvait son point de rassemblement autour d'un personnage visible, reflet de la gloire invisible ; or ce personnage n'était pas le pape, c'était le roi (« un roi, une foi, une loi »). Quand un conflit éclatait entre Rome et un prince, les sujets prenaient naturellement le parti du prince, ayant conscience, ce faisant, non de pratiquer une politique laïque, mais d'obéir à leur religion. Au cours du XIXe siècle, les gouvernants vont perdre ce rôle de médiateur entre Dieu et les fidèles. Ils ne le perdent que peu à peu, et justement nous observons que tant que sont en place des monarques officiellement catholiques (Charles X en France, Ferdinand VII en Espagne, les Habsbourgs en Autriche), l'ultramontanisme est fortement freiné.

Lorsque les gouvernants font de l'anticléricalisme ou rejettent dans la vie privée l'influence religieuse (comme Louis-Philippe en France, Isa-

belle d'Espagne ou Victor-Emmanuel III en Piémont), l'impact de Rome sur la partie croyante des populations s'affirme. On cherche au Vatican consignes de résistance et pôle affectif de rassemblement.

minorités catholiques et pays de mission

De plus, comme pour précipiter ce mouvement, il se trouve qu'augmente la proportion de catholiques vivant en pays orthodoxes, protestants ou infidèles : la Révolution et les traités de 1815 ont annexé les provinces rhénanes à la Prusse, Varsovie à la Russie, la Belgique à la Hollande ; l'émigration disperse de nombreux paysans irlandais, allemands ou italiens vers les centres industriels du continent ou vers l'Amérique laïque ; l'œuvre missionnaire a repris sa progression en Asie et en Afrique depuis le pontificat de Grégoire XVI. Tout cela donne à l'autorité pontificale de s'exercer plus directement que dans le passé et d'être acceptée comme l'unique sauvegarde de la spécificité catholique ; de plus le Vatican a encore en mains assez d'atouts diplomatiques pour défendre les droits des minorités catholiques face aux volontés discriminatrices de certains gouvernements [2].

Au moment du Concile Vatican I, la « minorité » (= les opposants à la proclamation de l'« infaillibilité ») s'apercevra que l'extension du catholicisme en pays de mission favorise l'« ultramontanisme ». Autour de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans et chef de cette minorité, on se plaint du trop grand nombre d'évêques italiens faussant la représentativité du concile, mais aussi du vote accordé aux vicaires apostoliques des pays d'outre-mer. Le désir de recentration sur Rome vient des extrêmes, du centre et de la périphérie ; la résistance vient des pays intermédiaires où a existé une tradition de catholicisme national ; mais cette tradition va s'affaiblissant.

disparition des structures des églises nationales

Sous l'Ancien Régime, le pouvoir royal ne jouait pas seul le rôle d'écran entre la foi catholique du peuple et le primat reconnu de Rome ; il y avait aussi des Eglises nationales bien constituées avec de solides institu-

2. Ce rôle du pape, intermédiaire entre des monarques et leurs sujets, ne s'exercera cependant pas sans grandes dfficultés. Le cas de la Pologne est le plus connu : on sait que Grégoire XVI se fera à la fois tromper par le tsar sur ses « bonnes intentions » et honnir par les patriotes catholiques pour son désaveu d'une trop juste rébellion.

tions (assemblées du clergé, chapîtres élisant les évêques, universités ayant leurs traditions propres, etc.), avec une richesse de corps leur permettant une grande indépendance. Les rois avaient sapé en partie la puissance et l'autonomie du corps ecclésiastique grâce aux concordats qui enlevaient aux chanoines la nomination des prélats pour la confier aux rois et à Rome. La Révolution, puis la Restauration achevèrent ce démantèlement de la forteresse « Eglise nationale ». L'assemblée du clergé disparut, les synodes nationaux devinrent de plus en plus anodins ou servirent l'expression de l'ultramontanisme, les universités tombèrent sous le contrôle de l'Etat ou devinrent des chaires pour les jésuites et autres théologiens romains (comme ce fut le cas à Vienne et à Innsbrück) ; en Allemagne, l'enseignement théologique resta plus libre, mais favorisa justement une certaine résistance doctrinale à l'« infaillibilisme ». De cette perte de consistance des Eglises nationales, le facteur le plus déterminant fut sans doute le nouveau statut financier du clergé dans les pays touchés par la Révolution. Au lieu d'être rétribués par des bénéfices, revenus de propriétés ecclésiastiques stables, les clercs furent payés par des traitements provenant du budget des cultes de leur pays. Ils n'en furent pas forcément plus misérables ; mais de corps aristocratique indépendant, ils devinrent des espèces de fonctionnaires. Dès lors, le choix ne manqua pas de se poser à eux : apparaître comme des hommes du pouvoir, ou conserver vis-à-vis de lui une certaine indépendance en invoquant leur appartenance à une communauté extraterritoriale, dont Rome était à la fois le symbole et le centre administratif. Le manque de préoccupations spirituelles de nombreux gouvernements du XIXe siècle ne fit que précipiter davantage la recentration sur Rome des anciennes Eglises nationales.

une nouvelle sensibilité : restauration et romantisme

Le pape est appelé à gagner en lustre et en pouvoir ce que perdent dans l'Eglise monarques et corps constitués. Nous venons d'indiquer les moteurs politiques et économiques de ce mouvement ; mais il n'aurait pas eu l'ampleur que nous lui connaissons dans un contexte culturel autre que celui de la Restauration et du romantisme. Aux chocs subis sous la Révolution, le milieu catholique réagit par une forte auto-affirmation de sa propre consistance, de sa spécificité, de son unité (jamais les canonistes n'ont tant écrit que l'Eglise est une « société parfaite »). La bienveillance d'une grande partie du clergé français pour le réformisme de 1789, les essais en pays germaniques de revivifier la religion tradition-

nelle par le modernisme de l'*Aufklärung* (ce dont nous avons le magnifique écho dans la *Flûte enchantée* de Mozart) sont des expériences du XVIIIe siècle, vite oubliées ou honnies par toute la génération cléricale de 1815. On veut alors une Eglise musclée, sûre d'elle-même, pouvant poser au monde le dilemme : ou bien me rejoindre dans l'acceptation de mon autorité (garante de toutes les autres autorités), ou bien me refuser et se perdre dans la dispersion des opinions individuelles.
Cette réaction dans l'Eglise semble relever d'une volonté de se construire en opposition à la culture du « siècle ». Elle est aussi cependant reflet des tendances générales du monde de la Restauration et du romantisme. Pensons à l'engouement pour le passé en général, et pour le Moyen-Age en particulier. Pensons à l'ambition des penseurs d'alors : ouvrir à la connaissance de nouvelles voies par une intelligence au-delà de la raison, reflet de la conscience universelle, et que d'aucuns retrouvent cachée dans l'instinct de vivre ou le « sens commun » des sociétés. L'histoire, revue par le romantisme, n'est plus livrée à l'élan d'un progrès mécanique et linéaire, mais aux lois biologiques d'organismes sociaux dont il faut respecter les données génétiques. Ce vitalisme conservateur, si répandu dans la science et la philosophie allemandes, n'est à l'origine ni catholique ni ultramontain. On comprend toutefois qu'il ait pu servir la cause du pape, interprète providentiellement désigné des besoins authentiques de la communauté humaine. Il est l'autorité dont l'univers a besoin pour maintenir sa cohérence, autorité opposée aux pulsions dissolvantes d'un libéralisme sans frein et d'un criticisme destructeur. Et, comme pour illustrer ce rôle de conscience de la société, se profile l'image d'un Innocent II ou d'un Alexandre III galvanisant l'âme des peuples dans un Moyen-Age mi d'érudition, mi de fantaisie[3].

le pape à droite..., le pape à gauche (1815-1832)

En évoquant l'exploitation en faveur de la papauté des thèmes de la nécessaire conservation sociale et d'une autorité providentiellement désignée pour être la clé de voûte de tous les pouvoirs légitimes, nous faisons surgir dans la mémoire le nom de Joseph de Maistre. Joseph de Maistre, en 1819, publiait son traité *Du Pape.* Il avouait sans complexes le but qu'il y poursuivait : poser la suprématie et l'infaillibilité pontificales comme bases de la Restauration.

3. On trouvera un bon tableau de la culture de cette époque et des rapports avec le catholicisme dans les premiers chapitres du livre de R. DERRÉ, **Lamennais et ses amis et le mouvement des idés à l'époque romantique,** Paris, Klincksieck, 1962.

« *Point de morale publique ni de caractère national sans religion, point de religion européenne sans christianisme, point de christianisme sans catholicisme, point de catholicisme sans le pape, point de pape sans la suprématie qui lui appartient* »[4], écrivait-il dans une lettre à M. de Blacas. Le simplisme du propos ne rend toutefois pas compte de tout le contenu de l'ouvrage. Pour en juger avec équité, il faut savoir, par exemple, que ce grand défenseur d'une autorité suprême au-dessus de tout pouvoir attend d'elle moins un comportement d'autoritarisme que le maintien de la liberté, de la propriété et de droits individuels ou de ceux des « corps intermédiaires ». Par ailleurs, faisant reposer un ordre universel et quasi intemporel sur une institution particulière, l'auteur se heurtait à l'objection d'un pape tardivement apparu dans l'histoire et plus tardivement encore reconnu dans l'Eglise. Il y répondait par une anticipation des thèses de Newman sur le développement des dogmes et des institutions.

« *L'institution végète insensiblement à travers les siècles,* écrit-il, « *crescit velut arbor aevo* » *: c'est la devise éternelle de toute grande création politique ou religieuse. Saint Pierre avait-il une connaissance distincte de l'étendue de sa prérogative et des questions qu'elle ferait naître dans l'avenir ? Je l'ignore.* » Ou encore : « *La suprématie pontificale n'a point été sans doute dans l'origine ce qu'elle fut quelques siècles après ; mais c'est en tout cela qu'elle se montre divine : car tout ce qui existe légitimement et pour les siècles existe d'abord en germe et se développe successivement* »[5]. L'argumentation de J. de Maistre vise surtout les milieux officiels de la Restauration ; elle dénonce l'illogisme où ils sont lorsqu'ils favorisent le gallicanisme, allié objectif des forces de dispersion antisociale que sont, pour le gentilhomme savoyard, le libre examen protestant et plus encore la Révolution.

Bonald, père du traditionalisme philosophique, résumait assez bien la pensée de de Maistre lorsqu'il le félicitait d'avoir présenté la papauté comme « *centre et premier moyen de toute civilisation du monde, et de toute perfection morale de la société* »[6]. L'action littéraire des deux hommes se conjuguait. Bonald n'était pas un ultramontain farouche, mais son

4. **Correspondance,** t. IV, p. 428, cité d'après Y. CONGAR, « Affirmation de l'autorité » dans **L'Ecclésiologie au XIXe siècle** (Unam Sanctam), Paris, Cerf, 1960, p. 82.
5. Cité d'après E. HOCEDEZ, **Histoire de la théologie au XIXe siècle,** Paris, Desclée De Brouwer, 1949, p. 98.
6. L. de BONALD, **Œuvres complètes,** t. III, Paris, 1859, p. 541.

idéologie de retour à une « révélation primitive » fondant l'autorité, ses études crues scientifiques sur l'origine du langage, appuyaient la mystique du pape. Ce pape, clé de voûte de toute légitimité, apparaissait alors comme un produit de l'histoire épanouissant ce qui avait été donné à l'humanité sociale en sa genèse, en vue de son développement ordonné et harmonieux.

succès relatif de ces idées

Dans l'immédiat, les idées de J. de Maistre n'eurent d'autre succès que littéraire. Les gouvernements de droite et les clergés nationaux trouvaient leur intérêt dans le gallicanisme ou le joséphisme modérés et s'inquiétaient de la réapparition des jésuites. La théologie catholique, renouvelée dans l'école de Tübingen par l'apport du romantisme allemand et de son érudition, se reconnaissait dans le vitalisme du traditionalisme français, mais lui reprochait sa méconnaissance de la constitution complexe de l'Eglise. Quand Moehler donna à ce groupe universitaire son premier chef d'œuvre, *L'Unité dans l'Eglise* (1825), il définit cette unité comme « *résultant de l'amour vivant des fidèles réunis par l'Esprit Saint* ». Il pensait que cet amour secrétait comme de lui-même ses signes visibles de communion, et, parmi eux, le pape, mais pas le pape seulement, les évêques, les métropolites, les patriarches aussi et, en un sens, eux d'abord.[7]. L'ultramontanisme des philosophes laïcs paraissait à ces théologiens poser face au monde un pape seul, négligeant le mystère propre de l'Eglise. A Rome, d'ailleurs, on se méfiait aussi de J. de Maistre. Le pape Léon XII, en 1823, refusait de se voir dédicacer le traité *Du Pape.* On y défendait les droits du souverain pontife par d'autres méthodes, avec moins de références aux besoins de l'histoire universelle et plus d'appuis sur les sources scriptuaires de la Révélation et les contingences de la vie ecclésiastique. Parmi ces défenseurs des prérogatives romaines, répugnant à un traditionalisme hors de la Tradition catholique, on trouve un Mauro Capellari qui sera bientôt le pape Grégoire XVI...

l'action de lamennais

Alors que les tenants de la Restauration avaient un accueil plus que réservé aux positions de J. de Maistre, l'ultramontanisme n'allait pas

7. Cf. J.A. MOEHLER, **L'unité dans l'Eglise** (Unam Sanctam), Paris, Cerf, 1938, p. 161. Auparavant, dans des articles de la **Theologische Quartalschrift**, revue qu'il avait fondée en 1819, il s'était attaqué à l'ultramontanisme des jésuites.

tarder à figurer dans l'arsenal des idées de Lamennais et de ses collaborateurs. On sait que leur entreprise se caractérise comme une tentative d'ouvrir une Eglise enfermée dans ses peurs aux souffles des aspirations démocratiques et progressistes du temps. Entreprise de gauche, pourrions-nous dire. Le lien ici établi entre l'acceptation de la modernité et l'insistance sur le primat romain tient plus aux circonstances qu'à la logique. Lamennais était déjà un anti-gallican résolu lorsque, dans son *Essai sur l'indifférence* (1817), il rejoignait souvent le traditionalisme de Bonald, sa philosophie anti-rationaliste du « sens commun », sa justification des institutions d'Ancien Régime. A partir de 1823, il se rapprochait du libéralisme, estimant profitable aux catholiques de se présenter un peu partout comme des minorités réclamant de jouir du « droit commun » des sociétés modernes ; en particulier, pensait-il, l'influence du pape circulerait mieux parmi les fidèles dans un régime de liberté. De cette attitude quasi opportuniste, le prophète breton passa à un véritable enthousiasme pour ce qu'il estimait devoir être la grande œuvre du siècle : la réconciliation de l'Eglise et du pape avec les aspirations démocratiques des peuples.

La Révolution de 1830 et l'attente d'un successeur à donner à Pie VIII donnèrent à Lammenais l'occasion unique de se faire le champion conjointement de la liberté dans la nation et de l'accroissement de l'influence romaine dans l'Eglise. Ces deux visées n'allaient pas l'une sans l'autre : la société ecclésiale trouverait sa régénération dans le rôle de guide de la conscience populaire ; le libéralisme du siècle serait sauvé, par la conduite d'une autorité spirituelle, de ses démons intimes : l'anarchie ou l'oppression des moins forts par la liberté des riches et des puissants.

Comme dans le traditionalisme, l'autorité pontificale restait l'interprète de la Providence pour le bon développement de la communauté humaine ; seulement ce développement était vu davantage comme ouverture à un futur en édification que comme sauvegarde de principes inscrits dans l'origine. Le journal *L'Avenir* défendit le libéralisme catholique et ultramontain de Lamennais et de ses disciples de novembre 1830 à octobre 1831. Il lui donna de nombreuses implications concrètes : séparer l'Eglise et l'Etat, renoncer au traitement du clergé par le budget des cultes, soutenir la lutte des minorités belge, irlandaise, polonaise pour leur nationalité, se faire solidaire de tous les combats contre l'oppression, même si la religion ne semblait pas devoir immédiatement en profiter, veiller à ce que la liberté soit celle des plus pauvres (à propos notamment du repos dominical).

un messianisme ultramontain

On a parlé à propos des homme de *L'Avenir* d'un cléricalisme de gauche. Et c'est vrai qu'ils ont voulu donner au clergé et spécialement au pape un prestige et un rôle de direction morale dans l'œuvre de transformation du siècle qui font penser à un retour au Moyen-Age. Pour être juste, rappelons que cette animation cléricale est ici vue comme une inspiration, non comme une direction effective, et elle devait être la contrepartie d'un renoncement aux richesses et aux sécurités politiques de la Restauration [8].

L'Avenir exprimait un véritable messianisme ultramontain, liant à la personne du successeur de Pierre l'avènement de temps nouveaux et bénis ; messianisme spirituel et temporel à la fois. Ce messianisme fut aussi le fait en Italie du mouvement néo-guelfe, se proposant de libérer et d'unifier le pays sous la présidence du pape, dans une perspective de régénération des peuples dans la justice. Le jeune Rosmini, alors ultramontain, dans un panégyrique de Pie VII en 1823, lançait l'idée d'un « *tribunal universel* » du souverain pontife, en un sens qui effraya la police autrichienne. Gioberti, lorsque le mouvement eût mûri, lança son manifeste *Del primato morale e civile degli Italiani* (1843) [9].

Les idées de Lamennais eurent plus de succès en leur temps que celles de J. de Maistre, spécialement sur le jeune clergé. Mais le pape Grégoire XVI (1831-1846) ne voulait pas être le héraut des libertés italiennes et du libéralisme chrétien. Prévenu par Metternich, effrayé par les menaces de révolte dans les Etats pontificaux et personnellement de formation conservatrice, il refusa de justifier Lamennais et ses amis venus à Rome chercher son approbation, puis il condamna le « naturalisme » et l'« indifférentisme » qu'il crut découvrir dans les thèses du libéralisme menaisien. Ce furent les encycliques *Mirari vos* (1832) et *Singulari nos* (1834). L'ultramontanisme de gauche semblait écrasé, et paradoxalement par Rome.

8. Les articles de **l'Avenir** sont conservés dans une publication intitulée **Articles de l'Avenir,** 7 vol., Louvain, 1832. Sur Lamennais, cf. DERRÉ (cité plus haut) ; L. LE GUILLOU, **Evolution de la pensée de Lamennais,** Paris, Colin, 1966 ; ROUSSEL, **Lamennais,** Paris, Edit. univers. 1959 ; PRELOT et GALLOUEC GENUYS, **Le libéralisme catholique** (col. U), Paris, Colin, 1969, etc.
9. Cf. F. TRANIELLO, **Societa religiosa e societa civile in Rosmini,** Bologne, « Il mulino », 1966.

Cependant montait une nouvelle génération de catholiques qui, libéraux ou conservateurs, s'étaient de toute façon habitués aux idées et pratiques ultramontaines ; l'influence de Lamennais fut assez bien récupérée dans le courant qui conduisit au concile Vatican I.

II

triomphe de l'ultramontanisme

Le pontificat de Pie IX (1846-1878) vit la décadence irrémédiable du gallicanisme et une montée considérable de l'ultramontanisme. Les répercussions dans l'Eglise de la conjoncture politique lui étaient très favorables. Les esprits attachés à l'Ancien Régime, alors très nombreux parmi les catholiques, voyaient s'éloigner les chances d'une Restauration : les uns transféraient sur la mystique les espoirs déçus en politique, d'autres se faisaient solidaires des combats du pape pour le maintien des Etats pontificaux comme pour la sauvegarde d'une foi sans concessions : les croisés de l'époque étaient les fameux zouaves tués à Castelfidardo (1860) et les journalistes de l'intransigeance doctrinale. Sur la droite, donc, on s'était rallié avec retardement à la thèse de de Maistre sur Rome, clé de voute de toute légitimité, en raison même de l'effacement des légitimités.

le catholicisme libéral

Nouveau venu, le catholicisme libéral a ses succès, intellectuels en France, politiques en Belgique ; les pouvoirs ecclésiastiques hésitent à son endroit entre une tolérance empirique et la condamnation de principe. La condamnation vient plusieurs fois de Pie IX, mais n'atteint que les principes (blâme adressé à Montalembert pour son fameux discours au congrès de Malines sur *l'Eglise libre dans l'Etat libre* ; en 1863, l'encyclique *Quanta cura,* et le *Syllabus,* en 1864). Les chrétiens libéraux dont beaucoup viennent de *L'Avenir* restent tournés vers Rome, en dépit des coups reçus, lui demandent de faire taire les polémiques trop dures à leur endroit, recherchent la faveur personnelle du pontife (un épisode comme l'assistance de Pie IX à la messe pour le repos de l'âme de Montalembert en 1870 est par eux monté en épingle). Des hommes comme Dupanloup et Lacordaire défendent la thèse du maintien des Etats pontificaux comme nécessaire à l'indépendance de l'Eglise. Cette attitude peut nous surprendre aujourd'hui ; elle a des soubassements af-

fectifs, mais aussi théologiques et même politiques : le Saint-Siège, peu enclin à reconnaître le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, était par contre, à la différence de certains clergés nationaux, étranger à la théorie légitimiste du « droit divin » des rois (pour lui est bon tout gouvernement qui assure un minimum d'ordre et de justice et sa protection à l'Eglise).

Les divisions politiques dans le camp catholique favorisent l'ultramontanisme, tous étant d'accord pour chercher dans le pape l'arbitre dont on espère qu'il condamnera ou relativisera les positions de l'autre[10].

popularité de pie IX, dévotion au pape

La grande foule des fidèles n'était sans doute pas clairement engagée dans ces luttes idéologiques, mais se laissait, elle aussi, elle surtout peut-être, porter par le courant de popularité touchant la personnalité de Pie IX. Ce pontife excitait les passions, haine ou engouement. Haine des adversaires manifestée lors de la révolution romaine de 1849, allant jusqu'au meurtre du ministre Rossi, lors des plébiscites rattachant au royaume d'Italie les provinces pontificales de Romagne, puis d'Ancône et d'Ombrie, lors des scènes pénibles au jour de l'enterrement du « prisonnier du Vatican » en 1878. Engouement plein de ferveur des fidèles, admirant la bonhomie, le courage et les malheurs de celui qui leur semblait porter leurs espoirs et leurs épreuves. De plus, grâce aux moyens modernes de communication, ce pape était plus connu dans sa personnalité qu'aucun de ses prédécesseurs : la presse catholique a une diffusion jusqu'alors inégalée, le chemin de fer arrive désormais à Rome avec ses cargaisons de pèlerins.

On vit se développer une véritable dévotion au pape. Aubert nous en rappelle quelques expressions curieuses et discutables dans son *Pontificat de Pie IX* (pp. 302-303). Citons, à titre d'exemple, entre autres, cette réflexion dans un article du journal ultramontain, *Civiltà cattolica* : « *Lorsque le pape médite, c'est Dieu qui pense en lui* »[11]. Ces exagérations quasi idolâtriques ne choquaient pas trop à un moment de l'histoire

10. Sur cet aspect politique et les diverses opinions par rapport à l'ultramontanisme, on consultera, outre les ouvrages généraux : J.R. PALANQUE, **Catholiques libéraux et gallicans en France face au concile du Vatican**, publication de la faculté d'Aix-en-Provence, éd. Ophrys, 1962 ; et, malgré son caractère particulier, J. GADILLE, **Albert du Boys, ses souvenirs du concile**, Louvain, 1968.
11. **Histoire de l'Eglise** de FLICHE et MARTIN, tome 21, Paris, Bloud et Gay, 1952.

où l'Eglise, encore peu habituée aux progrès de la sécularisation, éprouvait le besoin de visibiliser le plus manifestement possible la présence de Dieu au sein de ses épreuves.

renforcement du courant ultramontain

Effet et renforcement du courant ultramontain se développent sous l'influence notamment de dom Guéranger qui promeut une réforme liturgique dont l'aboutissement sera la disparition des rites néo-gallicans : une unification qui symbolise la restauration de l'Eglise sur son centre romain.

Sur le plan pratique, les recours à Rome se multiplient, venant souvent d'ecclésiastiques mécontents de leurs évêques ; l'autorité des prélats demeurés fidèles aux traditions gallicanes est ainsi battue en brèche. Les canonistes justifient cette pratique de l'appel au pape à tout propos et font de plus en plus, à son autorité, un devoir d'être omniprésente pour modifier règles particulières et communes des Eglises[12].

Par cette théorie, qui est aussi une pratique, les structures de communion sont ramenées au seul pape. « *Société des fidèles gouvernés par le pape* », écrit alors un théologien en guise de définition de l'Eglise. On voit le chemin parcouru depuis la théologie de Moehler si équilibrée et si pleine de la pensée de la patristique et de l'antiquité chrétiennes.

Renaît alors une théologie romaine avec pour centre la Grégorienne (Université des jésuites à Rome). Au temps de Pie IX, les maîtres en sont Perrone, Passaglia, Schrader et Franzelin : ils prépareront les textes de Vatican I et, en attendant, ils forment des professeurs de séminaire qui répandront les thèses ultramontaines dans toute l'Europe. Ce ne sont point de simples répétiteurs des formules du passé : ils ont bonne connaissance de l'érudition biblique et historique du temps, du réalisme de la théologie allemande[13]. Tandis que les facultés allemandes de théologie se sont laissé influencer par le criticisme kantien ou les diverses formes

12. **Cours d'instruction religieuse ou exposition complète de la doctrine catholique par le directeur des catéchismes de la paroisse Saint-Sulpice**, t. I, Paris, 1859, p. 34 ; cité d'après **Ecclésiologie au XIXe siècle**, op. cit., p. 47, note 85.
13. Le projet de schéma sur l'Eglise présenté au concile et dû à Schrader insistait sur l'Eglise corps du Christ dans une perspective héritée de Moehler : les pères, tant ceux de la majorité que ceux de la minorité, qui préféraient un exposé plus juridique, trouvent « rebutant » le langage scripturaire du théologien de la Grégorienne ; cf. HOCEDEZ, op. cit., et W. KASPER, **Die Lehre von der Tradition in der roemischen Schule**, Fribourg, 1962.

de l'hégélianisme, les néo-scolastiques romains entendent édifier un rationalisme catholique, en rien contaminé par le rationalisme du siècle.

L'Eglise en effet semblait à ses fidèles une citadelle assiégée : le Piémont guettait les Etats pontificaux, l'anticléricalisme bourgeois ou populaire s'attaquait à son influence, le rationalisme et le positivisme contestaient ses croyances. On demandait au pape de résister. Sur le plan doctrinal, fort du renouveau d'une théologie classique, il s'opposait aux tentatives d'ouverture de la pensée chrétienne à la philosophie moderne, comme si ces tentatives marquaient un manque d'assurance. Ainsi fut condamnée en 1857 l'œuvre de Gunther réinterprétant le dogme catholique par l'hégélianisme ; en 1863, un congrès de savants catholiques allemands à Munich se vit blâmé par Pie IX pour avoir entendu un discours de Doellinger sur le rôle prophétique et critique du savoir allemand et sur une manière plus érudite et positive de traiter des questions théologiques.

Cependant Pie IX n'en restait pas à cette attitude défensive. Il crut le moment venu, en 1854, de définir le dogme de l'Immaculée Conception. Comme par avance, il faisait jouer cette infaillibilité que le concile allait lui reconnaître seize ans plus tard. Il interprétait, au delà de la raison, mais non contre elle, le savoir hérité de la Révélation surnaturelle, appuyé sur les requêtes de la piété populaire et sur l'effort de la néo-scolastique romaine.

III

vatican I : forces et limites de l'ultramontanisme

En juin 1867, Pie IX annonçait la réunion d'un concile pour décembre 1869. Le programme en était vaste : prendre position face aux rationalismes du siècle et adapter la législation ecclésiastique aux besoins du temps. Pressée, l'assemblée ne promulgua que deux constitutions : l'une sur la foi, la révélation et la raison, l'autre sur l'Eglise — mais ne touchant guère en fait que la question du primat et de l'infaillibilité du pape. Ce que nous venons de dire sur le climat du monde catholique sous Pie IX explique assez que l'on se soit concentré sur ces points et que les définitions aient été acquises d'avance, du moins si l'on abordait le sujet (ce qui n'avait pas été précisé à l'annonce du concile).

l'infaillibilité pontificale

Des pétitions parmi les pères réclamèrent la mise au programme d'une définition de l'infaillibilité, dès le mois de décembre 1869 ; en mars, un projet de schéma était présenté, qui en fait avait été rédigé avant l'ouverture du concile par des ultramontains décidés. Il fut discuté à partir de mai : les débats furent dramatiques et le texte reçut de nombreuses modifications. Les progrès d'une conception pontificaliste de l'Eglise étaient trop récents pour que des réticences manquent de s'exprimer ; l'opposition à l'infaillibilité eut plusieurs fois l'occasion de se compter (par exemple le 13 juillet, le projet de définition recueillit, sur 601 votants, 88 *non-placet* et 62 *placet juxta modum* avec parmi les *non* les archevêques de Milan, Cologne, Munich, Paris, Lyon et Saint-Louis (U. S. A.). La résistance au vœu du pape et de la majorité venait de diverses provenances : certains comme l'historien Hefele, rares, il est vrai, obéissaient à des scrupules d'érudit, ayant peine à saisir une tradition continue en faveur du « nouveau » dogme ; d'autres comme Darboy, Marret, des Autrichiens restaient attachés aux privilèges des conciles et des corps épiscopaux, qu'ils auraient voulu intégrer dans la définition ; enfin les libéraux comme Dupanloup craignaient moins le concept d'infaillibilité que l'usage qu'un pape autoritaire pourrait en faire, notamment en matière politique. Les ministres des affaires étrangères de France, d'Autriche et de Bavière appuyaient ce type d'opposition, et aussi, à travers toute l'Europe, l'élite intellectuelle des catholiques libéraux. Par contre les milieux étrangers à l'Eglise s'intéressèrent aux débats et soutinrent peu les anti-infaillibilistes.

la promulgation du dogme

La constitution *Pastor aeternus* définissant le primat et l'infaillibilité « personnelle » du pape fut promulguée le 18 juillet 1870 par 533 voix contre 2. Soixante-et-un prélats opposants avaient quitté le concile. Le résultat cependant avait plus d'un côté de compromis et ne donnait pas satisfaction aux tenants extrêmes de l'ultramontanisme. Au cours des débats, il fut bien mis au clair que les privilèges du pape ne le mettaient pas comme au-dessus de l'Eglise, qu'il recevait d'elle son infaillibilité (dont elle était le « premier sujet »). Cette infaillibilité était restreinte aux questions « de foi et de mœurs » et devait se reconnaître

par une indication très claire de la volonté d'engager l'adhésion des fidèles (« définition *ex cathedra* »)[14].

Les évêques de la minorité avaient évité de paraître à la séance où le dogme nouveau fut promulgué. Mais ils donnèrent ensuite leur adhésion par lettre ; la plupart le firent vite et sans réticences, ils n'avaient pas contre l'infaillibilité d'objection radicale. De plus, ils se rendaient compte qu'une résistance les couperait de l'ensemble de l'Eglise, et, pour commencer, de la grande majorité de leur clergé et des fidèles pratiquants, le gallicanisme ou le joséphisme étant plus répandus dans l'épiscopat que dans la masse catholique[15].

contestations et schismes

En pays germaniques, l'après concile fut plus tourmenté qu'ailleurs. Hefele, évêque de Ratisbonne, ne signifia son acceptation du concile qu'après plusieurs mois de luttes intérieures. La décision prise à Rome était l'objet de vives contestations de la part de prêtres et de laïcs cultivés, habitués, dans le climat universitaire, à redouter l'« obscurantisme » latin et à priser fort la liberté de recherche. On s'exprima par des rassemblements et des campagnes de signatures. Puis un mouvement prit nom et forme au congrès de Munich, en septembre 1871, se désignant sous le titre de « vieux catholiques ». Il eut vite ses paroisses et ses évêques. Des gouvernements le soutinrent, tels ceux du duché de Bade, de la Prusse, au temps où Bismarck entreprenait le « *Kulturkampf* », ou encore la ville de Genève. Le penseur catholique Dôllinger, disciple de Moehler, encouragea la protestation contre le dogme de Vatican I mais réprouva la constitution de communautés indépendantes. Les « vieux catholiques » profitèrent de leur sécession pour réintroduire chez eux de nombreux usages de l'Eglise primitive : élection des évêques par le peuple, liturgie en langue vulgaire, mariage des prêtres. Ils n'avaient pas entre eux une unité très profonde : les uns avec le leader du mouvement, von Schulte, visaient seulement à être des catholiques d'avant le concile et la vague d'ultramontanisme qui l'avait porté ; d'autres tendaient au protestantisme

14. Sur le concile de Vatican I, outre AUBERT, **op. cit.**, et dans le collectif **Le concile et les conciles** (Unam Sanctam), Paris, Cerf, 1960, pp. 245-284, H. RONDET, **Vatican I** (Recherches et synthèses), Paris, Lethielleux, 1962.
15. Palanque cite plusieurs cas d'évêques français mis en difficulté par leur clergé pour leur attitude anti-infaillibiliste, spécialement à Orléans et Marseille.

ou à un libéralisme adogmatique (comme le père Hyacinthe Loyson, un des rares Français qui prit part au schisme).

Vu à l'échelle mondiale, ce schisme des « vieux catholiques », regroupant quelques centaines de mille d'adhérents en Allemagne, Suisse et Pays Bas [16], était peu considérable. L'ensemble du peuple catholique acceptait le pape infaillible. Un peuple alors craintif sur l'évolution politique et culturelle du monde, et qui aima qu'on le rassure sur sa possibilité de s'unifier, de garder et d'affirmer sa spécificité et sa cohérence.

léon XIII (1878-1903)

Cet exposé sur la montée de l'ultramontanisme au XIXe siècle doit s'arrêter au premier concile du Vatican. Le successeur de Pie IX, Léon XIII, eut cependant son rôle propre dans cette histoire, regagnant ou gagnant à la cause du pape des milieux que l'intransigeance de son prédécesseur avait choqués : parmi les gouvernements, les catholiques libéraux, les ouvriers, les intellectuels. Non que Léon XIII ait été lui-même un pape « libéral », comme on l'a dit parfois ; il fut seulement plus réaliste et meilleur diplomate que ses prédécesseurs, doué qu'il était d'une largeur de vue lui permettant de mieux saisir le bien à tirer de toutes circonstances [17].

Aujourd'hui notre situation dans le monde en tant que chrétiens n'est pas plus confortable qu'elle ne le fut pour les fidèles au XIXe siècle ; peut-être sommes-nous plus habitués à cet inconfort ? En tous cas, beaucoup d'entre nous ont appris que l'Eglise, son unité, sa cohérence ne sont pas le pape seul ni même d'abord. Dans le calme, la texture collégiale du ministère apostolique nous est plus réapparue, comme dans l'élan missionnaire nous ont été mieux manifestées la responsabilité des laïcs et l'indivision essentielle de la foi partagée et, au sein d'une certaine angoisse, l'orientation de notre communion vers le monde, au risque de

16. Aux Pays-Bas les « vieux catholiques » absorbèrent une église janséniste dite d'Utrecht.
17. Nous n'avons pas sur Léon XIII un exposé d'ensemble comparable à celui d'Aubert sur Pie IX. Voir **Nouvelle Histoire de l'Eglise,** tome V, Paris, Seuil, pp. 15-55. Cf aussi (collectif) **Aspeti della Cultura cattolica nell éta di Leone XIII,** Rome, « 5 Lune », 1961.

se perdre. Le pape peut diminuer devant tant de découvertes sur ce qui fait notre cohésion ; il peut aussi grandir, devenant moins centre d'uniformité, davantage signe d'universalité — moins général en chef des armées chrétiennes et plus symbole d'une rencontre dans une vérité qui vraiment libère.

claude gerest

docteur, je suis fou
remarques sur la névrose et l'institution

On parle de « névrose chrétienne ». L'intéressant n'est pas de recenser les individus chrétiens qu'atteindrait cette affecton, mais, à supposer qu'elle fût spécifique, d'en rechercher le lieu véritable dans le système d'institutions qui donne cohésion socialement au groupe plus précisément catholique romain. Cette question, Lumière et Vie *l'a posée à Pierre Legendre, psychanalyste et historien des institutions, auteur d'un ouvrage où cette double compétence se conjugue pour approcher la société politique qu'était la chrétienté médiévale :* L'Amour du Censeur, *paru aux Editions du Seuil. Voici ce que lui suggère cette demande.*

La question sur laquelle vont porter mes remarques n'est pas de moi. Elle s'annonce en termes symptomatiques et de ce fait fort intéressants, à reprendre ici strictement : « Dans quelle mesure peut-on parler, à propos du *système romain,* de *névrose institutionnelle ?* »

En abordant pareille formule, je serais tenté de la récuser en bloc et de lui objecter cette notation préliminaire : voilà bien une question d'Occidental et qui sent le passage d'histoire où nous sommes. On n'y va pas par quatre chemins, et cette fin de la rhétorique en dit long. Je dirais même : une telle manière d'entrer dans le vif du sujet politique et de notifier la relation avec l'espace mythologique des institutions, sent le malaise de la société industrielle. Cette société, travaillée par ses propagandes sur le bonheur de la soumission et l'état qui s'ensuit, ne fonctionne plus très bien. Du moins, l'assure-t-on. Sommes-nous malades du pouvoir, ou comment le pouvoir, inextricablement bon et cruel, en arrive-t-il à faire des malades ? Quelque chose ne marche plus dans les techniques éprouvées du faire-marcher, il y a donc de la maladie. Evidemment, pourquoi pas ? La névrose serait la maladie civilisée, ou des plus civilisés, ou le comble de la civilisation.

Notons le mot : civilisation, mot chrétien et romain par excellence, qui nous renseigne sur l'immense magasin d'antiquités où se ravitaille ce fameux système romain ; j'y reviendrai, car cette partie du discours est mal vue, pas vue, peut-être même en voie d'être totalement escamotée

et censurée. La névrose est plus fascinante, et tout le monde le sait : le névrosé souffre du maître, et même, à l'occasion, du manque de maître. Psychiatriser, médicaliser, soigner sous une forme ou sous une autre, cela fait partie des menaces qui planent sur les relations sociales, car c'est un bon moyen d'éviter d'affronter la dramatique en question, c'est-à-dire la question de l'amour politique. Enfin, si quelque chose défaille, du côté de cet amour-là, dans les institutions chrétiennes, que vient dire ou masquer l'allusion à la névrose ? J'entends cette formule comme une demande, portant sur les croyances à qualifier.

Je ne traite donc pas de névrose chrétienne, thème à succès près des media, et tour de passe-passe, concept abracadabrante. Quand un musulman est névrosé, parle-t-on de névrose musulmane ? Il faudrait d'abord savoir de quels traits s'enrichit une névrose, quand intervient le paramètre religieux. Et puis, plus simplement encore, qu'est-ce que cela signifie une religion, vis-à-vis des problèmes soulevés par la psychanalyse ?

Je m'interroge ainsi sur la demande en cause, demande de retravailler la question de l'amour politique, dans son rapport avec ces institutions historiquement désignées que des catholiques appellent, non sans une pointe d'inquiétude mêlée peut-être d'ironie, le système romain. Il s'agit, si je comprends bien la référence à la névrose, d'apprendre du nouveau, avec l'aide de la psychanalyse précisément, sur la manière dont l'organisation ecclésiastique joue ou déjoue les croyances. Savoir si ça produit des effets de névrose, voire de psychose chez certains, c'est un autre aspect de l'affaire ; je vais tâcher de dire, là-dessus aussi, ce qui me paraît plausible d'en dire, par les temps qui courent, où les recherches sur la nature des institutions romaines sont généralement plutôt courtes.

De mon point de vue d'analyste, j'avancerai dès maintenant un propos élémentaire, autour duquel vont tourner mes explications : *les institutions fonctionnent sexuellement*. De toute évidence, ce propos n'a rien d'évident. La difficulté ne provient pas du fait que les institutions dont il s'agit ici s'inscrivent comme religieuses. Quelle que soit la catégorie d'institutions, notre incompréhension est toujours, si j'ose dire, égale à elle-même. D'une certaine façon, la religion faciliterait les choses, car en ce domaine, où l'amour politique est stylisé selon une marque naïve que résume admirablement par exemple la production baroque, nous disposons d'un matériel très diversifié dont on peut se saisir sans trop de peine. Non, la difficulté n'est pas d'entreprendre une démonstration savante, ni même pour le lec-

teur de recevoir cette démonstration comme telle. Tout le monde a l'habitude de raisonner et tout le monde accepte qu'un savant puisse prouver quelque chose de très difficile ou bien hors de notre portée ordinaire. Le problème est ailleurs. Je le résumerai en disant ceci : personne n'a envie de savoir, parce que c'est interdit. Ce qui se trame de sexuel, dans nos relations de sujets avec le discours des institutions, ça n'est pas à dire. Et même quand on croit le dire, ça n'est pas ça exactement ou ça devient grotesque. Si quelqu'un vient à déclarer : dans les institutions nous avons affaire au phallus, ses interlocuteurs penseront à juste titre qu'il s'agit là d'une idiotie ou des propos d'un âne savant. Et pourtant, c'est vrai, aussi bête que ça puisse paraître.

Dans une psychanalyse, que se passe-t-il ? Non pas une démonstration professorale, plutôt un discours-détritus, ce qui s'appelle un discours vaseux, pas académique, un pur travail de parole, et qui finit par donner, en un bric-à-brac, la règle d'un mythe, à celui qui, se faisant une raison, finit par le lire. Le désir humain, nous ne le savons pas, il faut aller le chercher là, là où il est, dans la parole de l'inconscient. Or, dans la vie sociale et dans l'histoire politique journalière, on n'apprend pas à lire ainsi la loi par laquelle s'opère le réglage des institutions, parce que *les institutions n'ont pas de corps.* Et sans un corps, il n'y a pas place d'inconscient, pas place pour l'inconscient, pas de parole. L'énigme des institutions commence là : comment se fait-il que, n'ayant pas de corps, le pouvoir nous parle ?

En réalité, nous ne parvenons pas à penser que les institutions n'ont pas de corps, parce que, vis-à-vis des institutions aussi, nous avons besoin de nous identifier. Tous les grands systèmes d'organisation, étant des machineries politiques qui doivent soumettre et se fabriquent des sujets, utilisent des artifices pour parer à ce manque de corps. Autrement dit, ce que nous appelons le pouvoir est un discours qui prend corps, et ce corps porte un nom, toujours. Pour que l'amour politique se répande, pour que les institutions fonctionnent, il faut nécessairement mobiliser le désir inconscient. Cela s'obtient, dans le discours dont sont enveloppées ces institutions, par une mise en scène du désir inconscient, c'est-à-dire par une fantasmatique du pouvoir, de sorte que les sujets vont voir la même chose. Autrement dit, la fantasmatique est unitaire, tout le monde voit la même chose, tous les sujets sont censés croire de la même manière. S'ils ne croient plus de la même manière authentifiante et unifiée, ils déraillent et deviennent hérétiques. En présentant le dogme trini-

taire aux peuples du monde entier, l'empereur Justinien — fameux empereur théocrate dont l'œuvre juridique est encore à la base de ce système romain dont nous allons parler — dit expressément : ceux qui ne croient pas comme nous et n'ont pas les mêmes gestes sacrés que nous sont des fous et des délirants. Je laisserai ici de côté les procédures d'élaboration de ces fantasmatiques unitaristes, et je retiens d'abord ceci : afin d'obvier au manque de corps, la société utilise des artifices, destinés à rendre possible l'idolâtrie dans les institutions, c'est-à-dire à permettre aux sujets de communiquer avec elles fantasmatiquement. Les idoles servent à cela : faire marcher la machine humaine comme machine à fantasmes, en prenant les humains par le bon bout, c'est-à-dire par l'imaginaire.

Précisons encore un peu les choses. Il faut insister sur le fait que sans croyances, il n'y a pas d'institutions. Celles-ci font appel à la soumission la plus élémentaire, qui est aussi la plus solide, celle des sujets inconscients. La relation d'idolâtrie avec le pouvoir comporte l'idée que nous faisons corps avec un plus grand corps que nous ne voyons pas ; c'est l'idée du monstre ou du géant qui nous contient tous, idée primitive s'il en est, sans laquelle de nos jours encore il n'y aurait pas de mère-patrie.

Tout cela ne nous avance guère. Ce que je viens d'indiquer sommairement, à propos de ces fameuses institutions qui ne sauraient avoir de corps, laisse entendre que nous serions des primitifs. Cela, au fond, n'est pas acceptable. Tant qu'il s'agit d'examiner le genre humain primitif, sous-développé, etc., on est prêt à tout entendre. L'anthropologie, telle que les Occidentaux l'ont produite et reproduite, peut bien nous parler des nègres, des autres, des pas-comme-nous ; vient-elle à traiter de réalités familières, elle est alors censée renvoyer au folklore, notion équivoque pouvant servir à engranger des informations distrayantes et « culturelles », non pas à identifier quelque chose d'essentiel au drame humain qui se joue en chaque système de croyances. Autrement dit, nous ne sommes pas des nègres, et le système industriel moderne fonctionne hors des mythologies. Autrement dit encore, nous sommes affranchis de la condition humaine. J'ajoute que du côté de la psychanalyse, on a souvent des difficultés à faire accepter l'idée que le système industriel, occidental en l'occurence, se trouve justiciable d'une analyse des mythes, à l'instar des sociétés dites primitives ou des sociétés européennes pré-industrielles. Quand on cesse de s'intéresser à la psychanalyse par les livres pour s'analyser soi-même, ça cesse d'être amusant. Je dirais qu'il

en va de même dans l'étude des mythes sociaux, au premier rang desquels figure la religion, en tant que système d'institutions.

Dans le cas de la religion catholique, bien des éléments font obstacle à l'examen de ses caractères mythologiques. Tout d'abord, les propagandes de l'ère industrielle, remarquablement assimilées par l'appareil ecclésiastique, opèrent comme une censure. Ces caractéristiques sont censées ne plus avoir d'importance ou bien être en passe de devenir du folklore, comme les mythologies des pays colonisés par le christianisme sont (ou seraient) sur le point d'être définitivement enterrées grâce au progrès économique, à l'assistance des experts, etc. L'univers humain se démystifie, les chefs vont devenir bons, etc. Du point de vue de la gestion du système ecclésiastique, ces propagandes sont une aubaine, dans la mesure où les revirements politiques des bureaux et de la hiérarchie du niveau le plus élevé se trouvent justifiés, comme les choix politiques précédents, par l'imparable référence évangélique. Le Dieu catholique tourne à tous les vents, il a la passion du pouvoir. Dans ce système d'organisation, il n'y a rien de plus évangélique que le principe d'autorité, et cette proposition nous reporte à la science du pouvoir, c'est-à-dire à la théologie du droit canon. Enfin, je dois noter, au titre des difficultés renouvelées, l'espèce d'acharnement avec lequel ici même en France les spécialistes en place sur les questions canoniques — matière où s'énoncent avec le plus de clarté les traductions institutionnelles de la mythologie — veillent jalousement sur leur trésor : l'orthodoxie des études ; encore aujourd'hui, l'orthodoxie catholique, en certaines universités, n'est pas un vain mot ; je suis même très bien placé pour le savoir.

Au fond, personne ne tient, hormis sans doute ceux qui dans cette revue m'interrogent, à soulever la question de l'amour politique dans les institutions romaines. L'amour politique signifie l'amour de l'autorité et nous renvoie à l'idolâtrie, laquelle n'est pas du ressort de ce qu'on appelle une morale. Dans le système ici en cause, une morale permissive ou une morale stricte, c'est exactement la même chose : une morale. Traiter de l'idolâtrie est une autre affaire : il faut entrer dans un délire. Or cela, jamais ; tout, mais pas ça. Il est impensable que cette humanité-là, portée par le christianisme et l'exploit industriel, se reconnaisse délirante en matière de pouvoir. Quand j'ai noté, à l'occasion de mes travaux sur la répétition d'un mythe caractéristique des institutions de type occidental, que l'épistémologie régnante s'opposerait, par réflexe politique, à l'analyse d'un discours repérable comme délire sacré, je ne pensais pas si bien

dire. Cette remarque en a outré plus d'un, et d'abord les canonistes officiels. Nous assistons là au fonctionnement de l'interdit, à l'échelle du groupe de ceux qui, à l'intérieur du dispositif lui-même, ont en charge la reproduction scolastique et veillent à *ne pas interpréter*. On se méprend radicalement, lorsqu'on pense qu'une organisation déménage son mythe sur commande. Nous voyons ainsi, dans l'ordre social et la conjoncture historique d'un système, quelque chose qui ressemble étrangement à ce que tout un chacun peut constater au cours d'une analyse : on n'entre pas dans le mythe comme ça, à la demande ou quand on veut ; il faut d'abord comprendre pourquoi ça résiste.

Ça résiste, parce que ça tient. Le pouvoir fonctionne donc à l'aveugle, car personne n'a les moyens de savoir comment tient le délire dont nous allons parler. Sans un effort particulier — effort rendu possible précisément (en ce système comme en tout autre) par la réflexion analytique —, l'idée même d'un délire sacré, absolument nécessaire à la manutention institutionnelle, est irrecevable, car elle s'attaque à notre conception de la raison. Or, la raison, nous l'avons, nous ne sommes pas fous, etc. Cette dimension du délire est évacuée de la dogmatique industrielle et tenue pour inexistante, purement et simplement. La question est donc de savoir dans quelle mesure on s'autorise à savoir.

Cette question du savoir est essentielle, car sur cette base nous pourrons soulever le problème de la névrose. Je vais m'expliquer à l'aide d'exemples. Prenons le cas du statut sacerdotal et de la règle du célibat. On a développé des travaux considérables sur ce sujet, historiques surtout ; aujourd'hui, l'histoire canonique d'un tel interdit sexuel paraît ne rien avoir laissé dans l'ombre, à part ceci : la valeur mythologique de la castration et ses rapports avec l'organisation pontificale dans son ensemble. La castration n'intéresse pas les juristes du Saint-Siège, d'abord par prévention contre toute atteinte à l'ordre établi des interprétations, raison suffisante au sein d'un appareil. Mais on ne tarde pas à comprendre pourquoi l'interprétation de la sexualité incluse dans les soubassements du statut ecclésiastique n'a aucune chance d'attirer l'intérêt d'hommes de pouvoir ou de fonctionnaires. La castration, en effet, porte loin, car elle inspire, comme je l'ai montré dans mes travaux, tout le système d'autorité, à compter d'une version mythologique du sexe, d'après laquelle l'univers humain étant divisé, l'objet du désir n'est accessible qu'au-delà de la division, c'est-à-dire aux castrés. Par hypothèse, le pouvoir opère à partir de ce lieu mystique, de ce lieu où se trouve l'objet du désir. Autre-

ment dit, les raisons de l'interdit sexuel ne sont pas morales, mais mythologiques. Dans ces conditions, il ne serait pas très difficile de montrer que la casuistique des juristes autour de cette question avance des justifications qui n'en sont pas et que la fameuse doctrine des dispenses est d'un arbitraire achevé. Allons plus loin. La raison d'un tel interdit, personne ne la saura jamais, en dehors d'une étude symptomatique des productions juridiques en rapport avec le mythe, tel qu'à travers sa propre histoire la théologie l'entretient. Le mythe, en effet, propose des énigmes, dont il n'existe aucune clé, sinon sexuelle, au sens analytique j'entends. Les canonistes, appuyés par la théologie de l'autorité, se trouvent donc acculés à recourir aux techniques de l'idolâtrie, c'est-à-dire à inventer une formule autorisant des réponses dont je dirais qu'elles ont pour caractéristique d'être toujours vraies. Pour que l'institution fonctionne efficacement, c'est-à-dire pour que l'autorité puisse toujours avoir le dernier mot, il faut une garantie, assurant la raison du pouvoir, du pouvoir qui doit toujours avoir raison ; il faut un *deus ex machina,* un « truc » mythologiquement plausible. Cette formule, garantissant des réponses vraies à toutes les questions quelles qu'elles soient, est inscrite dans le statut juridique du pontife romain lui-même, corps inspiré, texte vivant, incarnation mythologique du pouvoir. Autrement dit, juridiquement, le pontife romain fonctionne comme idole. Tous les centralismes, toutes les organisations qui mettent en avant l'unité de la croyance, fonctionnent avec la même technique. De ce point de vue, l'amour politique se trouve fondé d'une manière irréfutable, car ce mode d'identification est imparable ; l'institution entière tient par là.

Je dois ajouter une remarque importante, avant de préciser certaines implications de ce délire de vérité authentifiant toute politique comme inspirée. Les attaques, que je lis ici et là, dirigées contre le centralisme romain sont parfois d'une grande légèreté. L'organisation ecclésiastique, en réalité, n'a rien inventé ; elle a surajouté des variantes, elle a perfectionné et sans cesse modernisé une mythologie déjà là. Le Saint-Siège, si j'ose dire, est dans les meubles de l'Empire romain. De la sorte, le système est encore plus romain qu'on ne le pense ordinairement, car il a bénéficié d'un atout historique sans lequel ses institutions ne seraient pas cet extraordinaire musée vivant où se télescopent quantité de courants et d'époques. Le Saint-Siège prolonge ce que j'appellerais l'empire du droit romain. Cet aspect des choses, fort négligé, doit être mis en relief, car la technique centraliste de ce système repose également pour une grande part sur la relation de l'Eglise latine avec la fantasmatique impériale.

Ce délire sacré, grâce auquel la bureaucratie ecclésiastique se trouve pratiquement immunisée contre le changement ou les contrôles, est le délire même qui a fait la force du système romain impérial. Il est comique de voir traiter avec emphase nombre de pratiques de l'organisation dite apostolique, que l'ignardise ne se donne guère la peine d'analyser. Cela dit, cette remarque à propos du centralisme est là pour faire entendre non seulement que nous avons affaire à des phénomènes de répétition (à partir desquels peut être repérée une structure proprement dite), mais surtout que ce système, *mythologiquement fondé,* ne saurait être l'invention d'un pouvoir ou des méchants bureaucrates, etc. Là où il y a croyance, il y a communication et, comme je l'ai indiqué plus haut, reconnaissance fantasmatique de l'idole et du discours de l'idole. Autrement dit, l'amour politique fonctionne amoureusement. C'est le cas de le dire, celui qui fait l'amour n'est jamais seul. Je suis tenté de reprendre ici une maxime, que j'ai forgée à l'usage de ma pédagogie universitaire : pour être mandarin, il faut être deux. Dans les institutions romaines, c'est la même chose que partout ailleurs, le système ne fonctionne pas sans les sujets, sans qu'ils y soient ; le pontife est avant tout le lieu d'une croyance, il faut y croire pour le voir. Quand la croyance se défait, il n'y a plus de pontife.

L'idéologie du centralisme se déclare, dès qu'on entre dans cet espace mythologique, comme référence à l'amour du sujet, du sujet qui travaille à s'identifier par le truchement de l'idole. Quand la production juridique romaine décrète : l'Eglise n'a pas de territoire, le centre est partout, partout où il y a de l'autorité pontificale, qu'est-ce que cela veut dire ? Cela signifie l'Empire universel, évidemment, et nous ne sommes pas plus avancés si nous en restons là. Dans le système religieux imité de l'Empire romain, l'ubiquité veut dire que l'idole, selon une formule extraordinairement équivoque du droit, se trouve partout représentée. On la voit partout, elle est chez elle partout bien qu'elle soit physiquement ailleurs (*absens corpore, son corps n'est pas là,* disent les juristes), parce que tout le monde y croit, tout le monde est au travail de l'identification amoureuse. Par conséquent, les institutions ne doivent pas être abordées comme si elles étaient une invention projetée dans le vide, discours qui s'adresserait à la masse inconsistante des sujets inertes. Les choses ne se passent pas ainsi, car l'inconscient est sans cesse sollicité, et les choses de l'amour ne se passent pas sans nous.

Je n'insiste sur cet aspect de l'affaire, que pour introduire la question de la névrose. Si ça ne se passe pas sans nous dans les institutions, cette participation peut évidemment, le cas échéant, être une participation névrotique. Même s'il y avait de la folie, cette folie serait une folie partagée ! Or, il faut bien réfléchir, avant d'aller plus loin, au fait que le fonctionnement institutionnel implique un discours délirant, discours sacré parce que ce discours est légal, mais directement articulé par les textes qui en fixent la consistance comme s'il n'était pas mythologique. Ce discours a toutes les apparences de la raison, et la dimension délirante est censurée ; nous ne l'acceptons pas. Je le répète, parce que c'est très important. Nous savons vaguement que les pouvoirs n'y vont pas par quatre chemins pour violer les foules, mais nous voulons ignorer tout ce que suppose l'effraction des consciences, si j'ose ainsi m'exprimer, parce que les institutions des grands ensembles historiques se propagent en manipulant aussi le registre imaginaire. La psychanalyse ici apporte des éclaircissements.

Il faudrait d'abord s'entendre sur ce que peut être un jeu névrotique dans le rapport aux institutions. Précisément, la mise en évidence du délire sacré de la politique institutionnelle est de nature à faciliter de le comprendre. La domestication opère selon des modes extrêmement variés, mais partout ça délire ferme et fermement. Considérer les composantes du délire en question est encore le seul moyen dont nous disposions pour rendre compte des positions où se trouvent installées les institutions. Nous campons, historiquement et culturellement, sur certaines positions, repérables précisément par ce délire. On peut l'observer de la même manière que sont observables, par l'intermédiaire du discours analytique, c'est-à-dire cliniquement, les différentes positions, névrotiques et même psychotiques, par rapport au lien du sujet du désir inconscient avec le pouvoir imaginaire. Autrement dit, les caractéristiques de l'idéologie névrotique peuvent être mises en évidence, on peut s'en saisir en chaque cas individuel comme s'il s'agissait de déchiffrer le texte d'un mythe.

Du point de vue des institutions, ce mythe nous l'avons, en reconstituant son texte à l'aide d'une recherche appropriée. La difficulté consiste à qualifier ses éléments qui composent la théorie du sens propre au mythe en question. Là-dessus, il ne faut pas non plus se leurrer. Ces considérations analytiques restent abstraites, elles aboutissent à une espèce de savoir qui peut, contre toute attente, renforcer certaines attitudes, névrotiques en effet, des individus à l'égard de l'autorité. Je m'explique. Dans un mythe aussi élaboré que celui du système politique romain, on relè-

verait sans peine les indices d'une organisation de la croyance telle qu'on la rencontre, notamment, dans l'idéologie obsessionnelle. Par exemple, aussi, la façon dont fonctionne l'objet du désir en tant qu'objet perdu fait glisser l'ensemble vers une position qualifiable de mélancolique, intermédiaire, pour ainsi dire, entre la névrose obsessionnelle et le discours paranoïaque. Mais, que veut dire tout cela, sinon du charabia ? En quoi, ce repérage aurait-il la moindre chance d'obtenir un desserrement du principe d'autorité, desserrement recherché avec passion paraît-il ? Je pencherais plutôt pour penser que cette manière de parler et reparler du pouvoir finirait bien, à l'intérieur du système catholique, par produire l'une de ces propagandes dont sont fertiles les organisations centralistes, sur le thème éternel : les choses vont mal, c'est la faute au pouvoir cruel, réformons-le et tout ira bien, il deviendra gentil. Autrement dit, le salut réside dans le pouvoir, c'est lui qui sait et qui détient les clés. Le bon pouvoir se reconnaît purement et simplement comme fantasme, pour la reproduction sempiternelle d'un discours du même.

On peut entrevoir ici l'équivoque de toute réforme au sein du système romain, système divinement machiné, dans lequel la divinisation de l'autorité, telle que la donnent les productions canoniques, n'est après tout qu'un symptôme. Le prinicipe d'autorité est une retombée, l'essentiel demeurant le délire de vérité. C'est pourquoi, parler de névrose institutionnelle rend un son équivoque. J'ai tenté d'expliquer ceci : si les institutions sont malades, cela ne peut signifier qu'une chose, que les sujets sont malades de ces institutions et qu'ils ne veulent pas le savoir, car le savoir leur montrerait leur passion du pouvoir véridique. Traiter l'affaire en névrose, comme ça, en général, revient à s'interdire d'y aller voir, à préférer parler de maladie, car un malade est considéré comme un pas-responsable.

Ces remarques évidemment laissent entière la question des effets de névrose, voire de psychose, touchant des individus bien précis dans des conditions sociales et historiques données. J'effleure seulement cet immense problème. La manière dont le fameux système romain a été interprété ici et là, parfois à l'échelle de groupes entiers, de manière à enfermer ces groupes dans une pathologie sexuelle qui a très certainement produit de véritables sous-cultures au sein du vaste ensemble catholique, voilà un fait historique fort important, dans le cas français nommément. La jurisprudence pénitentielle a sans doute produit des drames sociaux, des tyrannies probablement mal liquidées, alors que l'ex-

plosion industrielle en Europe et ailleurs a soi-disant libéré les mœurs. Pour se saisir des cheminements de ces censures, il faudrait non seulement analyser le fonctionnement de la répression sexuelle, mais encore s'interroger sur les questions soulevées dans ces pays du côté de l'avant — et de l'après — jansénisme. Le problème du châtiment et de la rémission, tellement fondamental dans l'idéologie du mythe romain et de ses diverses interprétations, me paraît d'autant plus mal repéré, qu'un mythe ne se déménage pas sur commande. Or, la confusion entretenue sur la nature du pouvoir ecclésiastique demeure, parce que ce pouvoir, en dépit des protestations ou des morceaux de bravoure de l'opposition catholique au système romain, continue d'effrayer ses sujets. Ni le style nouveau du système, encouragé par les media, ni la référence passagère à la psychanalyse pour colmater les fuites de la croyance et surmonter ce que j'appelle à mon tour le malaise, ne peuvent supprimer la question de fond, touchant ce qu'on s'autorise à savoir du travail d'illusion par lequel se fabrique le pouvoir.

pierre legendre

qu'est-ce que la théologie romaine ?

Evitant de reconstruire un « système » romain de théologie purement conceptuel ou de traiter de la « romanità » *en général, l'article s'efforce de souligner les traits méthodologiques qui caractérisent l'école romaine de théologie du XIX*[e] *siècle, et les raisons pour ses adeptes de la place éminente du magistère romain pour le travail théologique. Conservatrice, leur pensée n'est pas fixiste. Le magistère d'aujourd'hui garde le même arrière-fond théologique, alors que la pensée théologique s'éloigne de plus en plus des perspectives de l'école romaine. Tel est l'arrière-fond qui explique les tensions incontestables dont nous sommes les témoins.*

Avant de donner une réponse, il est préférable de s'interroger sur le sens de la question : « qu'est-ce que la théologie romaine ? », et sur sa portée. Nous avons suffisamment connu le procédé d'abstraction et de généralisation par lequel se crée un système ou une « théologie », pour ne pas tomber nous-mêmes dans ce travers. Ainsi l'encyclique *Pascendi* dénonce-t-elle tout un système « moderniste » à partir de quelques phrases d'auteurs variés reliées en une construction logique qui n'avait pour base réelle que l'illumination d'une nuit d'un théologien romain. En réalité rien de moins « logique » que les tendances modernistes, souvent contradictoires, et la plupart du temps hostiles à l'esprit de système. De même, un peu moins de cinquante ans plus tard, les débats autour de la « Nouvelle Théologie » supposent l'existence d'une « école » de théologie, qui n'a jamais existé que dans la tête des dénonciateurs d'un certain nombre de théologiens français. Quand l'encyclique *Humani Generis* présuppose l'existence d'une école à thèses précises, le procédé est polémique. Il permet de renforcer les accusations les unes par les autres. Il fait croire à l'existence d'une force souterraine, voire d'un complot. Ou bien il peut procéder aussi de têtes tellement habituées à ne valoriser que des propositions intemporelles reliées par syllogismes qu'aucun autre ordre d'intelligibilité ne leur apparaît concevable. La complexité historique doit alors être réduite sous des propositions générales, facilement saisissables.

approche du sens de la question

Une autre manière de poser la question pourrait nous lancer sur une piste plus culturelle : de même que certains s'efforcent de dégager les traits d'une théologie africaine, ou sud-américaine, ou nord-américaine, ne pourrait-on trouver des traits typiquement « romains » [1] à la théologie qui se produit dans la Ville éternelle ? L'entreprise excite l'imagination. Pourquoi ne pas rapprocher l'amour romain de la loi et le goût de classifier les propositions en « notes théologiques » : de foi définie, proche de la foi, hérétique, téméraire, etc. ? Et quiconque s'est promené dans les rues de Rome, a admiré l'harmonie de ces bâtiments dont les fondations sont d'Empire, les premiers étages du Moyen-Age, les étages intermédiaires Renaissance, et les greniers habités par des hommes et des femmes du XX[e] siècle faisant sécher leur linge aux fenêtres, ne peut s'empêcher d'évoquer le sens prononcé du soulignement de la continuité dans la tradition, de l'escamotage des ruptures avec le « prédécesseur de vénérable mémoire » qui marquent encore le style d'écriture des documents romains... Sans vouloir minimiser la valeur d'intuitions esthétiques, avouons qu'un minimum de questionnement critique les mettrait à rude épreuve. Le visage de Rome a beaucoup changé et son urbanisme pareillement. L'art romain contemporain non-religieux ne témoigne guère des traits que nous trouvons aux documents ecclésiastiques.

I

une véritable école romaine de théologie

Y a-t-il donc une « théologie romaine » ? La question a-t-elle un sens acceptable ? La question est d'abord sensée sur le plan proprement historique. Il y a eu une véritable « école romaine » de théologie dans la seconde moitié du XIX[e] siècle. Une école au sens strict, puisqu'il s'agit surtout des professeurs de l'Université Grégorienne. Une école aussi, au sens où s'y développe une certaine méthode théologique partiellement nouvelle. Les deux faits méritent d'être soulignés. Les histoires de la théologie catholique ne peuvent cacher l'immense vide de la théologie universitaire catholique à la suite des guerres napoléoniennes.

1. Il faudrait relire les éloges romains de la « **romanità** ». Cf. par ex. **Documentation catholique** 1957, col. 523 sv. ; ou 1963, col. 351 sv.

un centre de recherche et d'enseignement organique

Rome représentera longtemps le seul centre de recherche et d'enseignement organique. Lorsque Newman cherche un interlocuteur catholique pour discuter de sa position originale sur la tradition et le développement, c'est au théologien romain Perrone qu'il s'adresse. Certes, les théologiens romains, consulteurs des congrégations romaines et formateurs d'un clergé dont ils veulent faire un clergé modèle, ne vont pas lancer des thèses téméraires. Leur méfiance vis-à-vis du rationalisme moderne, et particulièrement allemand, est bien connue. Le seul théologien catholique qui se soit efforcé de s'ouvrir aux richesses de l'hégélianisme, Gunther, en fera les frais. Kleutgen, autre théologien romain, y veillera. Sans être les seuls promoteurs d'un retour au thomisme, ils en furent les grands artisans. Le plus grand des néothomistes du XIXe siècle, Scheeben, fut leur disciple. Rien pourtant chez eux de romantique : «En avant vers le Moyen-Age» ! Ce sont des théologiens résolument post-tridentins, admirateurs de la « droite raison », illuminée par la foi, qui s'exprime dans la théologie perenne de l'Aquinate.

une méthode théologique à nuances originales

Mais c'est surtout par la méthode théologique que cette école romaine acquiert une originalité relative. En principe, rien de bien neuf. Les lieux théologiques sont ceux de Melchior Cano. L'intelligence de la foi se poursuit selon une triple ligne : apologétique pour manifester le caractère « raisonnable » des vérités de la foi et s'opposer aux erreurs, surtout protestantes, « positive » pour montrer où et comment sont révélées et reconnues les vérités de la foi, et « démonstrative » ou systématique pour en préciser la nature, souligner les liens qui unissent les vérités de la foi entre elles, montrer leurs conséquences et leur analogie avec les vérités de la raison. Mais ce qui est remarquable dans cette école, c'est la part considérable que prend la théologie « positive ». Retenons cette phrase d'un homme peu sympathique par ailleurs à la théologie romaine : « *Avec Franzelin on a bien l'impression que la positive s'est nettement installée à la première place dans la théologie systématique. On dirait presque qu'elle a tout envahi* »[2]. Cette importance donnée à l'histoire — et la manière « positive » de la faire —, fait-elle des théologiens romains des hommes de leur siècle, un siècle fasciné par l'histoire ? C'est ici que pour

2. L. CHARLIER, **Essai sur le problème théologique,** Paris, 1939, p. 42.

donner une réponse un peu plus précise, il nous faut entrer un peu plus avant dans la problématique générale de l'école romaine.

une part considérable faite à la « positive »

Excluons tout d'abord de l'histoire telle qu'ils la pratiquent et l'envisagent la fonction *critique,* qui caractérise le « progrès » scientifique de l'histoire tout au cours du XIXe siècle. La critique historique prend le relais de la raison émancipatrice, de l'*Aufklärung* du XVIIIe siècle. Elle est libérale. L'école romaine n'a bien évidemment aucune sympathie libérale (hormis Passaglia, défenseur de Rosmini, et député du parlement de Turin après sa réduction à l'état laïc). Il y a au contraire une harmonie profonde entre les données de la théologie positive et les raisonnements de la raison spéculative établie. La « tradition » est faite de continuité plus que de ruptures ou d'oublis. L'étalage historique manifeste un passage sans douleurs de l'implicite ou du virtuel, à l'explicite et l'actuel, dont la raison spéculative pourra reprendre la logique cachée [3]. Et pourtant, le recours à l'histoire n'est pas seulement illustratif, accumulatif, comme il l'était déjà chez certains théologiens avant l'école romaine. Il sert tout aussi bien contre les prétentions exagérées d'un rationalisme envahissant (celui-même qui se trouvera dénoncé à Vatican I dans la constitution sur la foi). Car la théologie positive ne s'intéresse pas seulement à ce que l'on peut tirer de la pensée systématique des Pères ou des Docteurs, elle s'ouvre à tous les documents où la foi catholique s'est exprimée : les décisions du magistère, les actes des conciles, la liturgie, le sens de la foi et le consensus dans la foi des fidèles (qui jouent un rôle capital, comme l'on sait, dans les travaux historiques de Passaglia, préparatoires à la définition du dogme de l'Immaculée-Conception). Si la théologie comme « science » doit beaucoup au raisonnement capable de tirer des « conclusions théologiques » à partir de prémisses de foi, il n'en reste pas moins que le maintien et le développement de la foi elle-même ne sauraient être réduits à un processus logique.

une certaine lecture de l'histoire

Au fond, l'école romaine combine trois attitudes devant l'histoire. Il y a le domaine de la raison, la philosophie, qui raisonne sur des essences *abstraites,* qui s'appuie sur la permanence des « natures », et l'ordre on-

3. Cf. W. KASPER, **Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule,** Freiburg, 1962.

tologique. La « saine » philosophie est substantiellement permanente. Elle demande cependant à être gardée par des esprits vigilants, qui ne se laisseront pas prendre aux charmes capiteux de la « modernité ». Car la saine raison est chose rare. Et l'histoire de la philosophie témoigne, quasi expérimentalement, du désordre de la raison qui gouverne l'histoire séculière depuis le péché originel. Comme tous les « restaurateurs », les théologiens de l'école romaine ont une vision catastrophale de l'histoire humaine et de ses « variations ». Les errements de l'histoire en font une suite d'erreurs. Mais il y a heureusement — et le contraste est d'autant plus frappant —, l'histoire de la tradition de la foi catholique. La fidélité au dépôt de la foi apostolique, la continuité de l'enseignement de l'Eglise au cours des siècles, l'unité pour tout ce qui touche à la foi et aux mœurs, secondée par l'obéissance unanime à la discipline de l'Eglise forment d'ailleurs les lignes d'une démonstration apologétique du caractère surnaturel de cette Eglise. Si l'histoire chrétienne (la tradition), ou plus précisément l'histoire de l'Eglise catholique contraste aussi évidemment avec l'histoire brisée des erreurs humaines (qu'elle combat sans relâche), c'est que cette histoire est mue en réalité par la Providence divine, ou mieux qu'elle est assistée par l'Esprit Saint. Dans cette histoire sensée au milieu d'un monde si facilement insensé, des jugements peuvent et doivent s'opérer. Et c'est le rôle du magistère — Vicaire du Christ nécessairement en union avec les évêques, et évêques (dans la mesure où ils sont en communion avec le pape) — d'être l'autorité qui porte ces jugements déclaratifs.

une interprétation non obligatoire mais classique de vatican I

Il est clair que les théologiens de l'école romaine se sentent parfaitement à l'aise dans les orientations et les formulations de Vatican I, qu'ils ont préparé ou commenté. Et pourtant, si l'on veut rester fidèle à leur manière de procéder, on doit distinguer leurs « systèmes » et même leur méthode *théologiques* des assertions dogmatiques du concile.

Et de fait, il n'est pas indispensable d'adhérer à leurs présupposés sur l'histoire, par exemple, pour trouver sens aux affirmations de Vatican I. Mais il est vrai que leur théologie représente une manière déterminée de comprendre Vatican I qui fut dominante pendant et après le concile jusqu'à la crise moderniste — et qui se durcit encore dans la réaction anti-moderniste.

II

conceptions des rapports du magistère romain aux théologiens

Tout ceci ne serait qu'histoire poussiéreuse et n'aurait guère plus qu'un intérêt de curiosité si ne nous était pas ainsi facilitée la tâche de répondre à la question la plus intéressante : y a-t-il une théologie romaine des rapports du magistère romain et de la théologie ? L'hypothèse à vérifier serait la suivante : alors que la majorité des théologiens suivent une autre problématique que celle de l'école romaine d'antan, la conception que se fait le magistère de son propre rapport aux théologiens reste en étroite dépendance des « thèses » anciennes de l'école romaine.

la conception de rome reste celle de la théologie romaine

Les moyens de vérifier cette hypothèse sont à la fois plus aisés et plus difficiles à manier correctement qu'on ne le pense d'ordinaire. Plus aisés, car il semble qu'il suffise de prendre les documents explicites du magistère romain qui traitent des rapports de la théologie et du magistère [4]. On y constate alors une étonnante continuité entre ce qui était enseigné dans les manuels de l'école romaine, et les positions de Pie XII et de Paul VI. Même attention première à la fonction théologique comme étant celle de l'enseignement des clercs, avant tout. Même tendance à souhaiter que la théologie soit en premier lieu une caisse de résonance des enseignements du magistère actuel de l'Eglise. Celui-ci reste toujours la « règle la plus proche » du travail théologique. Mêmes limites, étroites, de la liberté du travail théologique : renouvellement de la présentation (mais non de la « substance » inchangée) et élucidation de points secondaires (les conclusions théologiques d'autrefois) ; mêmes mises en garde contre une autonomie réelle du travail théologique. Mêmes rappels du devoir premier d'obéissance au magistère, seul habilité à trancher ce qui met en jeu la foi, à déclarer la foi commune. L'extension du magistère ordinaire — si souvent invoqué — reste toujours imprécise, même en matière morale : elle est pratiquement illimitée. L'approbation romaine explicite reste requise pour tout acte synodal d'une Eglise locale qui mettrait en jeu la doctrine.

4. Cf. Max SECKLER, « Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII und Paul VI », **Theologische Quartalschrift** 149 (1969), pp. 209-234.

le magistère romain toujours partout en première ligne

Comme dans les traités de l'école romaine, le magistère romain est partout en première ligne : soit pour les combats défensifs de nos jours, surtout en matière de morale sexuelle..., soit pour les évolutions adaptatrices (surtout en matière sociale). Les évêques et les théologiens doivent répercuter la doctrine, en en adaptant la présentation aux différentes sensibilités nationales. Mais, en théorie du moins, les théologiens doivent bénéficier, en cas de conflit avec Rome, de nouvelles garanties de leurs droits d'hommes et de croyants. Souligner l'influence de l'école romaine c'est reconnaître aussi bien les facultés de mouvement, d'adaptation du magistère. L'école romaine, imbue du rôle premier de l'autorité, n'est pas une école d'intégrisme. Loin de figer l'Eglise hors de l'histoire, elle tendrait plutôt à souligner le rôle lumineux de l'Eglise, mère et maîtresse de vérité dans l'histoire humaine, insérée dans l'histoire du salut.

C'est pourquoi les grandes thèses de Vatican II peuvent être comprises comme une évolution, mais pas comme une révolution : certes « l'optimisme » de *Gaudium et Spes* peut sembler contraster avec la vision catastrophale de l'histoire du siècle passé. Mais cet optimisme est basé avant tout sur le désir de salut qui traverse les aspirations de l'humanité. On sait combien les Pères du concile furent réticents aux thèses teilhardiennes, dont l'optimisme paraissait trop « naturel ». Et l'on sait aussi toutes les précautions prises dans *Lumen Gentium* pour que restent saufs le privilège du Pape et le rôle éminent de la hiérarchie, unie au successeur de Pierre.

mais, de ces rapports entre magistère et théologie, les théologiens se font mantenant une autre idée

Le magistère romain conserve donc de lui-même et de son rapport aux théologiens la même théologie, substantiellement, que celle enseignée par l'école romaine du XIXe siècle. Mais ce qui est en train de changer, c'est la conception que les théologiens se font de la théologie, et par conséquent des rapports souhaitables entre magistère et théologie. Sans parler de ceux qui, en ecclésiologie, cèdent au « complexe anti-romain » [5] et prétendent pousser les intuitions du concile Vatican II jusqu'à prendre le contre-pied de ses affirmations sur le magistère, on doit constater ce fait massif : les théologiens ne considèrent plus comme leur rôle premier,

5. Cf. Hans URS von BALTHASAR, **Der antirömische Affekt**, Freiburg, 1974.

et leur point de départ obligé, de répercuter l'enseignement pontifical. Les raisons en sont multiples. La première, et la plus importante, est que nous ne vivons plus en état de chrétienté. Là où autrefois — comme l'avait perçu l'école romaine —, le « catholique » se différenciait du protestant par son attachement à Rome, désormais l'œcuménisme est devenu une réalité et une tâche qui traverse toutes les Eglises. Bien plus l'affrontement avec les pensées et les croyances non-chrétiennes pose des questions toutes nouvelles, où la recherche ne trouve guère de points d'appui antérieurs. Alors que le magistère romain ne cesse de mettre en garde contre une « réduction » possible de la théologie aux sciences humaines, psychanalyse, sociologie, etc., certains théologiens se lancent courageusement dans l'entreprise interdisciplinaire nécessaire. Tout aussi importante est l'entreprise, à peine inaugurée, de reculturation pour toutes les théologies non-européennes, entreprise parallèle à celle de la décolonisation, et de la suppression du latin comme langue unique de la liturgie romaine. Devant la crise de la civilisation (le concile parlait d'accélération de l'histoire), l'étude de la tradition souligne moins les continuités répétitives que les « ruptures instauratrices », les moments de la vie de l'Eglise où, au nom même d'une meilleure fidélité à l'Evangile, d'autres rapports au monde sont apparus. Toutes ces tâches exigent que les théologiens d'aujourd'hui soient des théologiens « critiques » au sens scientifique du terme — qui est à l'opposé de la simple passion destructrice.

le danger : une « division du travail » pastoral funeste

Si les rapports de la théologie et du magistère ne sont pas repensés, de graves dangers menacent l'avenir. Une sorte de mauvaise division du travail « pastoral » risque de s'introduire dans l'Eglise, où la hiérarchie soucieuse de continuité, pensera toujours davantage aux chrétiens « traditionnels » à ne pas « perdre », et où les théologiens entreprendront seuls le dialogue avec le monde non croyant. L'opinion publique, elle, filtrera les vulgarisations plus ou moins réussies du travail théologique, qui frappera, comme autant de modes successives et sensationnelles, par contraste avec la monotonie répétitive et le manque d'imagination du langage « officiel » de l'institution.

une nouvelle conception des rapports entre théorie et pratique

Enfin, comme beaucoup de théologiens modernes se plaisent à le souligner, c'est la conception même des rapports de la « théorie » et de la « pratique » qui est en train de changer. La pratique n'est plus seulement

une application d'une théorie jugée juste par ailleurs. L'approfondissement théorique est réel lorsqu'il rend mieux compte des pratiques que ne le faisait la théorie qui inspirait ces pratiques. Ainsi, pour *comprendre* l'école romaine, faut-il sortir du système conceptuel clos par lequel elle se justifiait, et la réinsérer dans l'ensemble des rapports de l'Eglise et du monde au XIX[e] siècle. Mettant en œuvre un autre concept philosophique de « vérité », on pourrait alors rendre compte du choix philosophique qui sous-tendait l'effort théologique de l'école romaine. Ce qui restera décisif pour l'évolution des rapports de la théologie et du magistère, c'est finalement moins la lucidité critique ou les déclarations d'intention des théologiens, que la qualité constructive de leur travail.

Il est clair que nous n'avons pas prétendu rendre compte de la complexité des rapports de la théologie et du magistère dans leur ensemble. Il faudrait pour cela évoquer et les changements pratiques qui s'opèrent dans la situation concrète d'aujourd'hui, sans qu'en soit suffisamment faite la théorie, et le dessin des évolutions possibles du rôle du magistère que la réflexion sur le rôle de l'autorité dans la société et dans l'Eglise, les colloques œcuméniques sur la fonction de Pierre, l'importance progressive du concept et de la réalité des Eglises particulières dans l'Eglise universelle font pressentir.

Enfin, il ne peut être question de supprimer toute source de conflit. En discerner l'une des origines historiques, voir l'un des pôles extrêmes (presqu'aussi désastreux, finalement, qu'une inflation magistérielle du rôle des théologiens, comme au temps de la Sorbonne de l'Ancien Régime), n'est qu'une tâche préliminaire à une meilleure gestion de ces conflits.

henri de lavalette

du ministère papal et de l'église de rome

Pour la tradition catholique, un siège épiscopal parmi tous les autres, une Eglise est éminente : celle de Rome. Le lien entre la primauté universelle de cet évêque et le fait que justement il préside cette chrétienté particulière paraît aller de soi, enseigné qu'il est par deux millénaires d'histoire. Mais actuellement, vu l'ampleur et la complexité de ses responsabilités face à l'ensemble du catholicisme, le pape n'est plus, à la limite, évêque de Rome qu'en titre. De fait, l'administration de son diocèse est confiée à un autre évêque : le « cardinal-vicaire ». Dès lors, on peut se demander si le successeur de Pierre ne gagnerait pas à voir reconnue en droit face à cette Eglise une indépendance virtuellement acquise — sauf sur certains points qui ne sont peut-être que résidu gênant du passé ?

A l'inverse, face à un monde en profond et rapide bouleversement, qui met à rude épreuve les structures héritées de l'histoire, d'autres voix s'élèvent pour suggérer un réaménagement de l'exercice de l'autorité pontificale — mais dans un sens tout différent. Il s'agirait bien plutôt de retrouver, selon un mode adapté aux conditions présentes, la vérité d'un lien proclamé essentiel entre le pape et « son » Eglise de Rome.

C'est l'un et l'autre de ces sons de cloche que l'on donne ici à entendre.

position I
un pape détaché de tout lien à une église locale

Est-il nécessaire que l'Eglise catholique trouve son modèle dans le passé ? Ne serait-il pas plus logique qu'une Eglise dont, par son espérance, toute l'énergie est tournée vers l'avenir, s'initie sans cesse à la nouveauté, en raison même de la nouveauté des temps ? La structure romaine de l'Eglise catholique doit-elle faire exception à ce mouvement vers l'avenir ? Ce lien entre la papauté et Rome s'inscrit-il dans son his-

toire comme une donnée intangible, à partir de laquelle il faille seulement penser des aménagements, écartant toute velléité de transformation effective ? Ou bien ce lien, que d'aucuns jugent intangible, n'est-il qu'une forme mythique d'attachement affectif à notre passé ?

Je n'entrerai pas dans des discussions savantes avec les partisans du lien irréductible entre la « présidence » de l'Eglise catholique et la « présidence » de l'Eglise locale de Rome. Je constate qu'il en fut ainsi pour des raisons qui me paraissent historiques. Il n'existe, à mon sens, aucune exigence dogmatique sur ce point. Je constate de plus que ce fait n'est pas dénué de signification : qu'une Eglise parmi d'autres bénéficie en son évêque de la prééminence invite à prendre au sérieux l'Eglise locale. Les partisans d'une autonomie des Eglises locales dans une communion à l'Eglise de Rome disposent là d'un argument qui n'est pas négligeable.

Mais est-il certain que la prééminence aujourd'hui attribuée à une Eglise locale, celle de Rome, en raison du rôle centralisateur joué par cette Eglise locale et des moyens modernes de communication, ne travaille pas désormais contre ce que précisément on désirait ainsi sauvegarder : l'Eglise catholique comme une communion d'Eglises locales autonomes, dont l'Eglise de Rome en son évêque représenterait le lien concret ? Pour réaliser actuellement cette intention des premiers siècles, n'est-il pas nécessaire, dans la dispersion contemporaine de l'Eglise catholique de l'Extrême-Orient à l'Extrême-Occident, que disparaissent toute prééminence et tout modèle d'Eglise ? N'est-il pas plus utile que naisse une fédération d'Eglises autonomes, dont le lien de communion serait assuré par le président élu de toutes les Eglises ? Ne pourrait-on imaginer que la transformation du régime présent fondant sa légitimité dans le lien entre la papauté et le siège de Rome assurerait plus efficacement l'intention véhiculée à l'origine par ce lien ? Bref, la rupture entre la présidence de l'Eglise catholique et celle de Rome assurerait mieux ce qui est escompté du statut présent.

une autre hypothèse

Dans les quelques lignes qui suivent, je formulerai donc une hypothèse, fondée sur l'éloignement de la responsabilité à l'égard de l'Eglise catholique par rapport à celle de l'Eglise de Rome.

De par leur dispersion culturelle (Europe, Asie, Afrique, Amérique du Nord et du Sud, Océanie), les Eglises locales ne peuvent plus disposer d'un modèle d'Eglise. Jusqu'à présent, le modèle romain a dominé l'ex-

tension de l'Eglise catholique au point que, jusqu'à Vatican II, les chrétiens japonais célébraient la louange de Dieu et le repas eucharistique en langue latine selon le rite romain.

Ce serait jouer trop facilement l'idéalisme que d'oublier les conséquences concrètes de ce modèle. Je me souviens avoir été profondément choqué, à Otavalo, en Equateur, de la façon de célébrer une messe dominicale où n'assistaient que des Indiens andins (nous étions deux Européens). Tout s'y est passé comme si nous étions à Paris, dans le XVI[e] arrondissement, sauf pour la langue espagnole, traduite d'ailleurs du latin. Historiquement le modèle romain a fonctionné comme un des obstacles à une liturgie, à une pratique, à une pensée issues du terreau dans lequel la Parole évangélique, de par l'Esprit, prenait racine. C'est la diaspora de l'Eglise catholique qui fait apparaître combien est désormais fictif le modèle d'une Eglise locale. Ce modèle ne peut être que sa charité à accepter une forme et une expérience autres que les siennes, nous dit-on. Il est vrai, mais ce n'est pas ce qu'a fait Rome en vertu de sa prééminence, et les ruptures historiques d'avec cette Eglise ont sans doute davantage de raisons culturelles que de raisons proprement religieuses. Je ne prétends pas que ce modèle romain n'ait pas été nécessaire pendant les premiers siècles, dans une culture relativement homogène. Je dis que pour promouvoir précisément ce qu'il voulait promouvoir, il doit désormais, surtout après les excès de centralisation qui se sont fait jour ces deux derniers siècles, subir une transformation radicale.

centralisation

J'entends par centralisation le fait que les présidents des Eglises locales (évêques) sont désormais davantage perçus et souvent traités comme les représentants d'un pouvoir central fixé à Rome que comme les responsables et les interprètes de leur Eglise. Ainsi une assemblée épiscopale ne dispose-t-elle d'aucune possibilité d'adapter le ministère aux besoins de sa propre Eglise, puisque les formes des ministères sont définies pour Orléans (France) comme pour Port-Moresby (Nouvelle-Guinée) par l'Eglise romaine. La demande de Mgr Riobé devant la déficience actuelle des vocations au ministère sacerdotal, à statut de célibat, la réaction sans aménité comme sans écoute de Rome, les mises en garde de Paul VI contre les assemblées dominicales sans prêtre (comme s'il importait davantage à l'Evangile que nul ne se réunit le dimanche pour prier et lire l'Ecriture plutôt que de le faire sans un prêtre) témoignent combien un modèle uniforme d'Eglise est dommageable à la nécessaire diversité

d'expression de l'Evangile, fondée sur la diversité réelle des situations. Rome est un modèle abstrait, bénéficiant de l'*aura* mythique de son histoire. Je constate que la définition de l'infaillibilité papale est détournée de son sens obvie au profit d'une idéologie justifiant les moindres faits et gestes du pape, évêque de Rome, revêtant de par les mass-media un poids mondial. Les décisions des congrégations romaines, influencées par une tradition trop particulière, prennent une importance excessive, faisant jouer à leur profit l'*aura* d'infaillibilité qui entoure le siège romain.

le souci de toutes les églises

Avoir le souci de toutes les Eglises, c'est faire en sorte que, dans leur diversité, elles s'acceptent mutuellement comme professant la même foi, dynamisées par la même espérance, et transformées par le même Esprit. Le « référent » n'est pas le modèle d'une Eglise locale qui aurait prééminence, fût-ce « dans la charité », mais l'Evangile de Jésus-Christ. Le modèle, s'il faut utiliser ce terme, est « à venir », il est le Royaume. Le ministère papal : avoir souci de toutes les Eglises, serait non point d'assurer la survie d'un modèle dépassé, mais de faire en sorte qu'à la nouveauté sans cesse émergeant de l'histoire, l'Evangile de l'avenir soit présent. Faire communier les Eglises, dans leur diversité et leur différence, à l'Evangile de Jésus-Christ, sans qu'aucune Eglise locale ait prééminence sur une autre et s'arroge un droit de vérité, tel est le ministère des successeurs de Pierre.

Le ministère ne peut avoir des structures concrètes identiques à travers l'histoire. Aucun modèle n'est éternellement parfait. Il s'agit de se demander si les modèles ayant existé et si le modèle actuel assurent au mieux ce qui est exigé par cette communion à Jésus-Christ dans la différence. Il ne le semble pas.

le poids du passé

A mon avis, ce lien à l'Eglise de Rome, par le poids de son histoire centralisatrice et désormais bureaucratique, malgré un concile qui a voulu être libérateur, pèse constamment sur toutes les initiatives au point que, de façon malsaine, celles-ci se prennent dans la clandestinité et que, parfois injustement, les documents romains sont ignorés parce que jugés conservateurs ou rétrogrades.

Le système présent de présidence, sans limite d'âge, conduit à des fins de règne pénibles : intrigues, indécisions, angoisses, rumeurs stérilisent toute politique à long terme. Je ne critique pas la personnalité des papes, je constate que le modèle présent, par la mythologie qu'il entretient autour

de la personne papale et le chantage affectif qu'il favorise, laisse aux Eglises locales et aux épiscopats très peu de marge de liberté. A telle enseigne que pour plusieurs documents romains, les évêques se sont astreints, souvent non sans contradiction, à en restreindre la portée.

Dès lors, ce qu'il s'agit de sauvegarder : la communion effective des Eglises locales dans leur diversité et leur différence, étant plus important à mes yeux que ce qu'il s'agit de conserver : la forme archaïque du ministère papal, je penche, en raison de la diaspora mondiale de l'Eglise catholique, pour une autre forme d'exercice de ce ministère, c'est-à-dire du service de l'Eglise catholique.

deux conditions du ministère papal : une hypothèse

J'imagine ce ministère lié à deux conditions : être détaché des soucis, des intérêts et des pressions d'une Eglise locale ; être responsable de l'Eglise pour un temps relativement court.

Etre détaché des soucis, des intérêts, des pressions d'une Eglise locale. Ceci signifie que le responsable visible de l'unité catholique ait pour tâche de vivre de l'intérieur la collégialité épiscopale. Bref, qu'élu par les différentes assemblées épiscopales, il assure l'unité de ces assemblées, non pas dans l'inconnaissance de leur diversité, mais à partir de leur diversité ; qu'il puisse, avec chaque Eglise, juger ce qui sied au mieux, étant donné la structure historique et culturelle, pour témoigner de l'Evangile, sans préjugés provenant de modèles précédents.

Etre responsable de l'Eglise pour un temps relativement court : c'est là une exigence du souci et du travail considérables que cause la dispersion mondiale de l'Eglise catholique. C'est là aussi une question de sagesse : continuer d'assumer une responsabilité alors que diminuent les forces, c'est laisser en fait le pouvoir à des sous-ordres ou à des coteries. Le sérieux du ministère apostolique exige aujourd'hui qu'il ne soit plus une propriété définitive, mais une charge exercée pendant un laps de temps déterminé. Bien des drames seraient sans doute évités dans l'Eglise catholique si cette sagesse démocratique, recommandée par elle à tous les Etats, était appliquée à son propre gouvernement.

Je pense que cette double ligne directrice, loin de mettre en péril le ministère de Pierre, le charisme que les catholiques lui reconnaissent, lui assurerait au contraire une liberté dont le lien avec les pressions d'une Eglise locale, aujourd'hui celle de Rome, la prive à l'évidence. Pour les aménagements juridiques, je laisse à plus savant que moi de les imaginer.

christian duquoc

position II
fragments du journal du pape paul VII

Du Vatican, mai 1980

«*Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise*» : j'ai souvent médité sur ce fameux verset de Matthieu (16, 18). Il n'est pas aussi limpide que l'imagine volontiers le bon fidèle catholique et je comprends que son exégèse ait donné lieu à des interprétations diverses. Mais, au risque de choquer, je dirai que, en ce qui concerne mon rôle dans l'Eglise, ce verset ne me paraît qu'un élément parmi d'autres et peut-être pas le plus important.

Comme tous les catholiques, je crois au lien entre le siège de Rome et la primauté ; j'y crois d'une certitude «de foi», par tradition, et il ne m'importe guère que ce soit seulement au IIIe siècle que nous découvrions dans les textes une preuve du primat romain appuyée sur ce verset.

A vrai dire, je suis plus sensible à d'autres aspects, à d'autres fondements de mon ministère romain et catholique, catholique parce que romain.

Ce qui est premier, ce n'est pas mon primat personnel de pape, c'est la primauté de l'Eglise dont je suis le pasteur. Mais pourquoi cette primauté de Rome ? Qu'on ne me dise pas qu'il s'agit là d'un fait purement «politique», que c'est l'ordre civil qui a commandé l'ordre ecclésiastique, que la hiérarchie des sièges chrétiens a été calquée sur la hiérarchie des métropoles de l'Empire romain. C'est de toute façon une bien vieille histoire et, depuis, beaucoup d'eau a coulé sous les ponts du Tibre : une deuxième Rome a surgi sur la rive du Bosphore, et même une troisième sur les bords de la Moskova. *Stat crux dum volvitur orbis...*

Il y a d'autres raisons au choix de Rome. Bien sûr, Rome était capitale et c'est parce qu'elle l'était que Pierre et Paul y sont venus et y ont achevé leur course apostolique. Le fait que les deux apôtres aient été martyrisés dans notre ville donne un fondement autrement solide à sa primauté. J'aime la formulation de saint Irénée, le grand évêque de Lyon. Il dit que l'Eglise de Rome a été fondée et établie par les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul et que c'est en raison de cette «*origine plus excellente*» que toutes les autres Eglises doivent nécessairement s'accorder avec elle (*Adv. Haer.*, III, 3, 2).

La gloire qu'Irénée attribue à Pierre et Paul est évidemment celle du martyre. Ce n'est pas un geste sans signification qu'accomplissaient nos premiers frères lorsqu'ils célébraient l'eucharistie sur la tombe des martyrs. Ils affirmaient par là leur conviction, qui est toujours la nôtre, que le don de la vie jusqu'à l'effusion du sang, pour le Christ et, dans une certaine mesure, en conformité avec lui, est la perfection accomplie pour un chrétien et que c'est par la réalisation de cet idéal que s'édifie — au sens le plus fort du mot — l'Eglise. Lorsque je préside l'eucharistie à Saint-Pierre ou à Saint-Paul-hors-les-murs, je renouvelle ma foi en cette présence vivifiante des martyrs.

Pierre et Paul. Les deux ensemble. Pierre, le porte-parole et le coryphée des Douze, le chef des apôtres. Mais aussi Paul, l'*outsider,* l'avorton que le Christ a rattrapé sur le chemin de Damas, choisi hors des sentiers battus, l'apôtre « charismatique ».

J'ai le sentiment que, malgré des témoignages irrécusables et vénérables de cette présence de Paul à Rome, la personnalité de Pierre l'a quelque peu éclipsé. C'est fort regrettable.

On m'appelle le « successeur de Pierre » et du coup on a fait de Pierre le premier évêque de Rome. Mais je ne suis pas sûr qu'il ne faille pas revenir à la vision de saint Irénée pour qui l'Eglise de Rome a eu Lin comme premier évêque, après *les fondateurs :* Pierre et Paul.

Les deux apôtres sont, en effet, inséparables. L'iconographie primitive en témoigne : voyez dans les catacombes de Saint-Sébastien, sur la Via Appia, les invocations adressées à tous deux simultanément. Songez que nous avons conservé jusqu'à aujourd'hui une fête unique des deux apôtres, le 29 juin, et que, si nous avons ajouté une commémoraison de Paul le lendemain 30, c'est, je le crois bien, pour être certains que la personnalité de Pierre n'éclipserait pas celle de l'apôtre des Gentils.

Je sais que, au cours de la crise janséniste, au milieu du XVIIe siècle, mon prédécesseur Innocent X a dû préciser que ces deux grandes figures n'ont pas une identique signification théologique. J'en tombe d'accord. Mais ce qui me paraît plus important aujourd'hui, c'est de ne pas les dissocier l'une de l'autre. Pierre, pour moi, c'est *la foi* puisqu'il est celui qui, le premier et au nom de tous, a confessé le Christ, Fils du Dieu vivant. Paul, c'est l'infatigable *prédicateur de la foi* et aussi l'homme qui porte *le souci de toutes les Eglises.* Fasse le ciel que mon Eglise, leur Eglise, n'erre jamais dans la foi et garde vive la sollicitude de toutes les autres communautés chrétiennes !

Je me souviens que c'est un autre de mes lointains prédéces-

seurs, Nicolas 1[er], au IX[e] siècle, qui le premier s'est référé explicitement, dans des actes officiels, à l'autorité de Pierre *et de Paul.* Ce faisant, peut-être son intention était-elle assez « impérialiste » : n'a-t-il pas voulu ramener au siège romain toutes les Eglises, y compris celles qui relèvent de l'évangélisation de l'apôtre Paul ? Je ne juge pas l'intention, mais, comme l'ont fait jusqu'à moi les successeurs de Nicolas, j'appuie volontiers l'autorité de mon Eglise de Rome sur celle de Pierre *et de Paul.*

Nicolas 1[er] est bien loin de nous, mais mon prédécesseur immédiat, Jean-Baptiste Montini, n'a pas choisi au hasard le nom de Paul que j'ai repris après lui. Je me souviens de ce qu'il disait lors de sa visite historique au Conseil œcuménique des Eglises, à Genève, le 10 juin 1969 : « *Notre nom est Pierre* », a-t-il affirmé, mais il a aussitôt ajouté : « *Et le nom que nous avons pris, celui de Paul, indique assez l'orientation que nous avons voulu donner à notre ministère apostolique* ». C'était si clair à ses yeux qu'il n'a pas cru nécessaire de développer comment, par son paulinisme d'élection, il entendait compléter le pétrinisme de sa fonction.

Je pense aussi au message que Jean XXIII de sainte mémoire adressa, sept années plus tôt, au monde entier, un mois avant l'ouverture de Vatican II : il s'y présentait comme « *l'humble successeur de Pierre et de Paul* ».

Non, malgré certaines apparences, Paul n'est pas oublié à Rome. Il constitue avec Pierre le roc sur lequel, depuis deux mille ans, le Christ construit son Eglise.

Et voilà qu'on voudrait m'éloigner de la tombe des apôtres, me dissocier de cette Eglise de Pierre et de Paul, de cette communauté de Rome, sous prétexte de me rendre plus universel. On craint pour moi l'enlisement dans le « provincialisme » romain ; on doute que je puisse m'élever à une sollicitude vraiment catholique ; on suggère de modifier le mode d'élection de mon successeur pour qu'il soit désigné par un collège mondial vraiment représentatif de l'*oikouménè* ; on envisage de situer sa résidence ailleurs qu'à Rome, dans quelque mégapole du monde moderne, peut-être à l'abri de l'O.N.U. ; on parle d'un pape non romain, non italien, qui exercerait un ministère itinérant d'une Eglise locale à l'autre.

Nous autres Italiens, serions-nous moins capables que nos frères de l'étranger de porter le poids de toutes les Eglises ?

Je comprends les intentions des auteurs de ces motions. Mais je crois qu'ils se trompent. La catholicité n'est pas un universalisme abstrait dans lequel les couleurs locales disparaîtraient, noyées dans la grisaille du tout. Elle est bariolée : c'est la tunique que Jacob avait offerte à son fils Joseph ;

elle est « *circumdata varietate* », comme dit le psaume. Cette catholicité est faite de la communion des Eglises particulières ou, plus précisément, elle est manifestée par chaque Eglise particulière à travers et par delà ses caractéristiques culturelles et spirituelles propres.

Dans cette symphonie, l'Eglise locale de Rome est investie d'une mission spéciale : celle de « *présider à la charité* », comme le disait déjà l'évêque Ignace d'Antioche à l'aube du IIe siècle.

Successeur de Pierre et de Paul, je suis du même coup pasteur de cette Eglise de Rome, mon Eglise. Il ne faut pas m'en séparer. Il ne faut pas faire de moi je ne sais quoi, une sorte de locomotive haut-le-pied, le secrétaire général d'une « multinationale » qui serait l'Eglise catholique.

L'Eglise n'est pas une quelconque organisation internationale. Sans faire de l'« archéologisme », je me sens romain et je souhaite que le peuple de Rome ait encore après moi des évêques, sinon toujours romains, du moins italiens, qui continuent de siéger, comme l'écrivait le concile d'Arles en 314 à mon prédécesseur Sylvestre, « *là où quotidiennement les apôtres siègent, là où leur sang rend gloire à Dieu, sans répit* ».

Et si l'Eglise et la ville de Rome venaient à disparaître ? Nos théologiens, qui sont subtils, se sont naturellement déjà posé la question de savoir ce qui se passerait. Ceux pour qui le lien entre la responsabilité universelle et l'épiscopat romain n'est pas indissoluble — et avec lesquels je ne suis pas d'accord — envisagent l'hypothèse avec sérénité : en cas de catastrophe, disent-ils, le pape ferait choix d'un autre diocèse ou, éventuellement, resterait sans siège. D'autres estiment au contraire que cette indissolubilité est si ferme que l'hypothèse « sort des limites de l'épure » : jamais l'Eglise ni même la ville de Rome ne disparaîtront. Une opinion moyenne plus répandue voit une indissolubilité de droit mais non de fait : si je suis amené à quitter ma *résidence* de Rome et à m'établir dans une autre ville — après tout, j'ai eu des prédécesseurs en Avignon —, je ne cesserai pas d'être détenteur du *siège* de Rome.

Tout ceci est savant et peut-être sage. Mais ce dont je suis sûr, c'est que quitter Rome — à moins d'un cas d'absolue force majeure —, ce serait me couper de mes racines apostoliques, ce serait risquer d'entériner une vision « profane » de l'Eglise universelle qui n'est pas la mienne. Si Rome était sérieusement menacée, il me semble que mon réflexe serait de m'assurer plus solidement sur le roc battu des flots, pour des raisons analogues à celles qui poussent mon frère dans l'épiscopat, Dimitrios de Constantinople, à rester ferme au Phanar malgré les sérieuses difficultés qu'il

rencontre en Turquie. Je ne quitterais Rome qu'à la toute dernière extrémité.

Si jamais l'Eglise de la Ville venait à succomber — comme ont été englouties tant de grandes communautés chrétiennes du passé, en Asie Mineure ou en Afrique du Nord —, une seule Eglise, me semble-t-il, pourrait prétendre relever le flambeau : celle qui l'a porté la première, la véritable « Eglise mère », celle de Jérusalem. Passé le temps de l'exil à Babylone, l'Eglise catholique retournerait ainsi à sa source, à la communauté fondée, non pas sur le martyre de tel ou tel apôtre, fût-ce les plus « glorieux », mais sur la mort et la résurrection du Fils de Dieu lui-même. Nous n'en sommes apparemment pas encore là.

Il est vrai que ma vision des choses n'est pas sans soulever de sérieuses questions, car la réalité d'aujourd'hui ne correspond que bien mal aux perspectives du passé. Il y aurait des aménagements à envisager, je n'en disconviens pas. Mais je suis convaincu que les améliorations doivent porter sur la réorganisation de l'Eglise de Rome et sur une meilleure interconnexion, une communion plus profonde, entre cette Eglise et toutes les autres Eglises particulières. Pour le bien de toute la catholicité, il faut un *aggiornamento* de mon ministère de pasteur romain et non une transformation radicale de mon ministère de pape.

Mes prédécesseurs immédiats ont tenté quelques timides réformes. Il faudrait aller plus loin qu'eux, mais dans la même ligne. Il faut agir de telle manière que, pour citer le bon pape Jean convoquant le synode romain, « *" l'Eglise qui préside à la charité " redevienne exemplaire parmi les Eglises sœurs et que le pape soit, parmi les évêques auxquels il préside, un authentique évêque* ».

Puissent Pierre et Paul intercéder auprès du Seigneur pour obtenir à leur successeur la force d'avancer sur cette voie, pour le bien de l'Eglise de Rome et, par là, de toutes les saintes Eglises de Dieu.

paul vii

p. c. c. rené beaupère

P.S. Ces pages de Journal sont certainement redevables des lectures faites pendant mes veilles, en particulier de celles de trois excellents ecclésiologues catholiques : le père Yves CONGAR (*L'ecclésiologie du haut moyen âge,* Paris, Cerf, 1968), le père Emmanuel LANNE (« L'Eglise de Rome », *Irénikon,* 1976) et le père Hervé LEGRAND (« Ministère romain et ministère universel du pape », *Concilium* 108, 1975).

pour un nouvel ordre ecclésial international

C'est sans doute une tâche de longue haleine que de vouloir modifier le rapport écrasant de Rome à l'Eglise universelle. Des propositions peuvent être avancées cependant, qui s'efforcent de prendre au sérieux les données historiques, œcuméniques et politiques de l'existence ecclésiale. Il faudra bien commencer par décoloniser les Eglises locales en les rendant à leur espace humain avec une marge suffisante d'initiative. Mais plus les Eglises deviendront autonomes, plus elles sentiront le besoin de tisser des liens entre elles. Une pratique conciliaire peut assurer cette communication authentique entre les Eglises chrétiennes, qui n'évacuera pas tout rôle de modération de la part de l'Eglise de Rome. Enfin, le fondement de tout ce branle-bas institutionnel devra être un recentrage sur le visage du Christ, attesté de façon privilégiée par les jeunes Eglises du Tiers Monde.

Avec la fin du XXe siècle va se fermer une longue et affligeante parenthèse de l'histoire de l'Eglise catholique : l'ère de la toute-puissance romaine. Telle est notre espérance, tel est aussi notre combat. Car la parenthèse ne se fermera pas toute seule, soyons-en bien certains. Il faudra en payer le prix, en qualité évangélique et en investissement institutionnel. La nouvelle convivialité ecclésiale que nous souhaitons ne surgira pas toute faite du cerveau des théologiens, elle s'élaborera au creux du peuple de Dieu dans la confrontation exigeante de ce que l'Evangile exige et de ce que la société permet.

Il n'est pas si commode que cela d'aborder, du côté catholique, le dossier du pape et du Vatican. De multiples dangers nous guettent. Ou bien nous dressons un réquisitoire acerbe, qui permet certes de régler ses comptes au passé et de donner libre cours à son ressentiment, mais qui ne débouche sur aucune proposition d'avenir. Si la critique est aisée, l'art de l'institution est difficile. Ou bien nous concentrons notre attention sur le fonctionnement de la mécanique ecclésiale en oubliant ses conditionnements et ses résonances à l'échelle de la société. L'ecclésiocentrisme n'est pas mort. Ou bien nous démythisons la figure actuelle du ministère papal, mais au nom d'une représentation encore plus personnalisée du ministère universel dans l'Eglise. Réflexe typiquement catholique qui en

rajoute toujours du côté de la personnalisation et finit par hypostasier ses ministres au détriment de la réalité communautaire.

Autant que faire se peut, nous voudrions éviter chacune de ces tentations qui nous éloigneraient de l'urgence de l'avenir, du souci de toute l'humanité et d'une approche communionnelle de l'Eglise. Dans ce rapide essai de prospective ecclésiale, nous voudrions réfléchir à l'intérieur d'une histoire (car l'avenir en christianisme n'est jamais totalement étranger aux leçons du passé et aux chances du présent), au bénéfice de toute la famille chrétienne (car la réalisation universelle de l'Eglise est une question qui se pose à toute Eglise chrétienne) et dans la plus grande attention aux enjeux socio-politiques (car ces enjeux sont souvent occultés dans la vie ecclésiale quotidienne). Pour nous, les réalités historiques, œcuméniques et sociales sont les passages obligés de toute nouvelle structuration ecclésiale internationale. Et elles doivent nous aider à affronter ce problème permanent du christianisme : trouver un langage de la structure qui ne contredise pas constamment le langage du message.

Pour engager correctement cette tâche, trois opérations urgentes nous semblent s'imposer :
— l'émergence de véritables Eglises locales ;
— le déploiement conciliaire de toute vie ecclésiale ;
— la décentration sur les jeunes Eglises.

Ces trois objectifs sont à la fois réalistes et exigeants. Ils engagent un déplacement institutionnel considérable. Et nous osons croire qu'ils remettent l'Eglise de Jésus-Christ sur un base historique, œcuménique et politique saine.

I

décoloniser

Comme l'histoire a été largement honorée dans ce numéro de *Lumière et Vie,* nous ne nous attarderons pas aux méandres du passé. Nous caractériserons simplement la situation présente de l'Eglise catholique pour mieux asseoir notre prospective. Cette situation n'est pas sans rappeler les derniers jours de l'épopée coloniale.

des églises sous occupation romaine

La première constatation qui s'impose est que Rome continue à conjuguer l'Eglise catholique au singulier universel comme aux plus beaux

jours de Vatican I. Le père Congar n'a-t-il pas confessé un jour que Rome a le virus impérial dans les veines ? Le traitement demande du temps, surtout quand les complicités ne manquent pas à l'entour. La communauté catholique n'arrive pas à dépasser ce régime monarchique et le pouvoir central est heureux de voir fleurir un peu partout dans le monde des copies conformes de l'Eglise occidentale latine. Encore aujourd'hui, tout doit se décréter à Rome et les nouvelles questions posées à la foi sont une nouvelle occasion de resserrer les rangs autour du siège romain. Qu'il suffise de rappeler un passage significatif de l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi :*

« *Chaque fois que telle ou telle Eglise particulière, parfois avec les meilleures intentions, avec des arguments théologiques, sociologiques, politiques ou pastoraux, ou même dans le désir d'une certaine liberté de mouvement ou d'action, s'est coupée de l'Eglise universelle et de son centre vivant et visible, elle n'a échappé que très difficilement — si tant est qu'elle y ait échappé — à deux dangers également graves: danger, d'une part, de l'isolationisme desséchant, et puis, à court terme, de l'effritement, chacune de ses cellules se séparant d'elle comme elle s'est séparée du noyau central ; et, d'autre part, danger de perdre sa liberté, lorsque, coupée du centre et des autres Eglises qui lui communiquaient force et énergie, elle se trouve livrée, seule, aux forces les plus diverses d'asservissement et d'exploitation* » [1].

Ce texte traduit en fait la peur ressentie devant l'émancipation des jeunes Eglises. Toute revendication d'autonomie est perçue comme un crime de lèse-romanité, mettant en cause l'existence même de cette Eglise. Selon les images bien connues, sous-jacentes au langage officiel, il y a un centre et une périphérie, une tête et un corps. Il vaut mieux le savoir.

Cette mainmise de Rome sur l'Eglise universelle s'exprime d'ailleurs à de multiples niveaux. Il y a bien sûr le gouvernement théocratique, l'imposition théologique et liturgique, l'activité dominatrice des congrégations romaines, mais aussi les filières financières et diplomatiques. A ce propos, n'oublions pas que le Saint-Siège se fait représenter depuis le XVe siècle auprès de nombreux Etats, indépendamment des communautés chrétiennes locales [2]. Il faut que « l'œil de Rome » soit partout présent

1. **La Documentation catholique,** 4 janvier 1976, p. 15.
2. Voir par exemple L. VISCHER, « The Holy See, the Vatican State, and the Churches'common witness : a neglected ecumenical problem », **Journal of Ecumenical Studies** XI, 4 (1974), pp. 617-636 ; F. HOUTART, « Réflexions sociologiques sur le service diplomatique du Saint-Siège », **Concilium** 91 (1974), pp. 155-165.

et se rapporte aux pouvoirs en place par dessus les Eglises particulières, tout en surveillant attentivement celles-ci. Là encore, nous avons la traduction d'une conception monarchique et absolutiste de l'institution ecclésiale.

un épiscopat conforme et obéissant

L'étonnant est que les responsables épiscopaux de l'Eglise catholique ne se révoltent pas devant cet état de fait. Ils manifestent certes quelque exaspération dvant l'attitude romaine (en privé !), quand ils sont en prise réelle sur la vie de leurs communautés. Mais dès qu'ils sont à Rome, leur acrimonie s'estompe comme par enchantement. Leur langage prend la couleur de l'environnement : conforme et obéissant. On est loin de la vérité des rapports entre Paul et Pierre : « *Lorsque Céphas vint à Antioche, je me suis opposé à lui ouvertement, car il s'était mis dans son tort* » (Ga 2, 11). Cette liberté de parole est-elle inconcevable entre responsables d'Eglise ? Rien n'est plus navrant que de voir un synode épiscopal comme celui de 1974 s'en remettre au pape pour tirer les conclusions de son propre débat. Appelons les choses par leur nom : il s'agit là d'une démission collective devant le pouvoir à la fois paternel et écrasant du souverain pontife. Et il y a toujours une curie en réserve pour réoccuper le terrain abandonné un moment.

Si telle est bien la situation, l'avenir de l'Eglise catholique dépend d'une transformation radicale du fonctionnement romain. Et certains souhaiteront un effacement volontaire du siège romain pour que les autres partenaires puissent grandir. Mais comme cet excès d'humilité exigerait un rare concours d'événements favorables, il nous semble plus efficace de susciter de véritables *vis-à-vis* du pouvoir central : des Eglises adultes, pleinement insérées au lieu de leur existence. La structure de l'Eglise catholique ne pourra être modifiée durablement que par le poids pris par les communautés locales, inscrivant l'Evangile dans leur contexte socioculturel.

aller jusqu'au bout de la particularité

Au cours des dernières années, plusieurs raisons ont milité en faveur d'une renaissance des Eglises particulières [3] : existence de jeunes Eglises

3. Dans le flou actuel du vocabulaire, nous emploierons équivalemment les expressions « Eglise locale » et « Eglise particulière ». Le lecteur percevra sans peine la pointe de notre argumentation.

hors Occident, nécessité de la mission actuelle, volonté de mieux rejoindre un territoire humain, valorisation de la responsabilité épiscopale... Mais il ne faut pas taire le caractère polémique d'une telle stratégie ecclésiale : il s'est toujours agi de lutter contre le réflexe centralisateur de l'Eglise catholique, de faire pièce à un système de domination d'allure coloniale.

Mais la théologie de l'Eglise locale ou particulière, esquissée à Vatican II, n'a pas immédiatement engendré des Eglises debout. On pouvait s'en douter. Il faudra encore du temps et du travail pour faire exister des Eglises autonomes, responsables d'elles-mêmes et de l'avenir de l'Evangile dans leur peuple. Car chaque communauté a un besoin impérieux de retrouver sa base humaine et sociale, de prendre chair dans ses réalités collectives. L'Eglise locale ne se reçoit pas d'un ailleurs géographique ou d'une universalité préexistante, elle surgit de la maturation évangélique de communautés bien précises. L'impératif actuel est donc de « libérer les Eglises dans l'Eglise », pour renverser un slogan œcuménique célèbre des années 30. Ce sera d'ailleurs rejoindre la vie ecclésiale des premiers siècles qui a toujours donné la priorité à l'Eglise locale comme réalisation authentique de la catholicité et de l'apostolicité. Selon une perspective chère à nos frères orthodoxes, chaque Eglise locale est la présence et la manifestation de la plénitude de l'Eglise du Christ, car elle a en elle tout ce qui fait l'Eglise : le Christ et l'Esprit, la parole et le sacrement, les ministères et les charismes, un peuple et une histoire. Chaque Eglise épiscopale est la même et toutes sont fondamentalement égales entre elles.

Aller jusqu'au bout de la particularité consistera donc à édifier l'Eglise sur une pratique, un témoignage, une liturgie, une théologie qui émanent de la vie du peuple réel dans sa confrontation avec la Bonne Nouvelle. On saisit sans peine ce que cela peut représenter pour les Eglises non-occidentales. Le destin polyphonique de l'Eglise relève de cette acculturation critique de la foi.

prendre au sérieux le principe de subsidiarité

Du point de vue institutionnel, il suffira de prendre au sérieux le principe de subsidiarité, ce principe qui ne veut jamais renvoyer à l'Eglise universelle ce qui peut être pris en charge par l'Eglise locale. Or l'Eglise locale peut être le siège normal d'un certain nombre d'initiatives et de décisions sans avoir à recourir à l'estampille romaine préalable. C'est ainsi que beaucoup de nos problèmes actuels, au niveau de l'avancée œcuménique, des nouvelles formes de ministères, du jugement éthique, de l'appréciation pastorale, seraient débloqués si confiance était faite à

chaque instance locale où nationale. Pourquoi attendre un consensus universel pour décider l'ordination d'hommes mariés en tel pays ? Pourquoi attendre l'évolution œcuménique des six continents pour réaliser un accord entre Eglises dans le cadre français ? L'univers ne peut marcher au même pas. Cette dissémination et cette redistribution du pouvoir de décision, au titre de la responsabilité épiscopale, sont absolument nécessaires à l'Eglise de l'avenir.

Cette perspective de localisation de l'Eglise est d'autant plus importante qu'elle nous permet de reprendre conscience de la particularité de l'Eglise de Rome. En effet, qu'est-ce que l'Eglise de Rome sinon une Eglise locale dont l'excellence a été retenue par les autres Eglises à cause notamment des martyres de Pierre et de Paul, si bien que son évêque est pape ? C'est en réinsérant le pape dans son Eglise et en renvoyant cette Eglise à son statut local que se modifiera efficacement le jeu du pouvoir dans l'Eglise catholique. Contrairement à certains développements apologétiques, la romanité n'est pas une note de l'Eglise. Paul VI n'est pas *l'*évêque *de* l'Eglise catholique ou le Père Abbé du monastère catholique, il est *un* évêque *dans* l'Eglise catholique, responsable d'une Eglise particulière qui porte spécialement le souci de l'ouverture de toutes les Eglises particulières. Comme l'a justement noté Raniero La Valle : « *C'est d'un rapport plus correct de l'évêque de Rome avec son Eglise que peut découler un rapport plus correct du pape avec toutes les autres Eglises* » [4].

En valorisant ainsi la particularisation de l'Eglise pour sortir d'une fausse universalité imposée de l'extérieur, nous soulevons inévitablement des problèmes de communication et de communion, ceux justement que Rome s'empresse de prendre en charge dans la conjoncture actuelle. Mais n'y a-t-il pas là aussi un déplacement à opérer qui pourrait être significatif d'une autre manière d'être en Eglise ? Avec d'autres, nous pensons que la conciliarité peut assurer un *aggiornamento* fondamental de la structure ecclésiale.

II

conciliariser

Notre second objectif prospectif est donc une pratique conciliaire à tous les plans de la vie de l'Eglise. Cette pratique ne sera d'ailleurs que la mise

4. **Concilium** 108 (1975), p. 78.

en œuvre d'une ecclésiologie de la communion, souhaitée depuis plus de quinze ans. Elle doit permettre aux Eglises de se rapporter les unes aux autres dans le service du Règne de Dieu pour le monde. Et quand nous disons « les Eglises », nous pensons non seulement aux Eglises catholiques, mais aussi aux autres Eglises chrétiennes. Le chemin de l'œcuménisme passe aujourd'hui par la communauté conciliaire de toutes les expériences chrétiennes.

pour une communion critique des églises locales

Si nous rendons l'Eglise catholique à sa base locale, quel sera son visage mondial ? Celui d'une communion d'Eglises sœurs, celui d'une fraternité d'Eglises particulières. La réalité communionnelle de l'Eglise sera faite de cette constellation concrète d'Eglises qui vivent des relations d'échange et non de pouvoir et qui peuvent proférer un « nous » en assemblée conciliaire.

Selon l'ecclésiologie la plus traditionnelle, rappelons que le lien aux autres Eglises est constitutif de chaque Eglise. Si l'Eglise locale est l'Eglise dans sa plénitude, elle n'est pas toute l'Eglise. Elle n'authentifie son label d'Eglise qu'en accord avec les autres Eglises, qu'au delà de toute forme d'autarcie. L'identité ecclésiale se reçoit aussi de ce réseau de communication tissé pour que le même Evangile soit partout recherché et célébré. Au nom même de ce qu'elle veut être, chaque Eglise doit se confronter à ce que vivent et pensent les autres communautés.

Prôner une Eglise conciliaire est donc prôner une communion qui n'existe que dans le marché commun des charismes de chaque Eglise particulière, dans le partage des responsabilités missionnaires, dans la concertation du témoignage, dans le service mutuel. Autant de relations qui n'auront pas besoin du long détour par un centre pour se susciter et exister valablement

Cette collégialité des Eglises va évidemment s'exprimer à travers la collégialité des représentants d'Eglise et l'on peut souhaiter qu'une pratique conciliaire ou synodale se mette en place à tous les niveaux de réalisation de la vie de l'Eglise : à l'échelon de la région, de la nation, du continent. Il ne s'agit pas de multiplier les bureaucraties et les féodalités, mais d'assurer la marche du peuple de Dieu au plus près de sa vie.

chances et difficultés du modèle communionnel

Du côté épiscopal (mais ce n'est pas le seul ministère à valoriser), ce modèle communionnel a commencé à s'instaurer depuis Vatican II. Les

régions apostoliques, les conférences nationales, les regroupements continentaux constituent des instances déjà en place et mobilisent une part des énergies des épiscopats. Mais leur fonctionnement est loin de satisfaire à la visée de l'Eglise conciliaire pour au moins deux raisons :
— L'absence de pouvoir de ces instances ecclésiales. Or rien ne peut se modifier dans le paysage ecclésial sans transfert de pouvoir. Trop souvent, ces rassemblements cherchent à adapter localement les décisions disciplinaires du Vatican sans porter le même souci de faire émerger la foi vivante des communautés. Ils exécutent, ils commentent, ils ne promeuvent pas.
— L'ajustement des discussions sur le plus petit commun dénominateur. Rien ne peut être dit si tout le monde ne le dit pas en même temps de la même manière. La collégialité devient un frein et un étouffoir alors qu'elle dverait être un stimulant pour l'émulation réciproque des communautés.

Nous soupçonnons, derrière les difficultés actuelles, une fausse représentation de la communion. On la veut fusionnelle et unanimiste alors qu'elle exige, par les temps qui courent, une confrontation critique qui n'ait pas peur de formes conflictuelles. Le souci de concorde ne peut signifier la mise sous le boisseau des problèmes qui se posent dans l'actualité à la conscience chrétienne et qui divisent les Eglises. Or, qui dira aujourd'hui que manquent les questions entraînant des ruptures non seulement à l'intérieur des Eglises mais entre les Eglises ? Dans un champ chrétien où les appartenances socio-politiques deviennent déterminantes, le seul moyen de faire la vérité est d'accepter un affrontement d'Eglise à Eglise, un rapport conflictuel des communautés chrétiennes, sans qu'aucune prétende posséder toute la vérité. Nous ne pourrons éviter longtemps la tension entre des Eglises très différentes, justement parce qu'elles ont pris au sérieux leur terrain humain. C'est ainsi que nul ne peut nier l'existence en France d'une Eglise ouvrière qui se rapporte critiquement aux autres formes d'Eglise. C'est ainsi que l'avenir du christianisme aux Etats-Unis repose sur la relation conflictuelle des Eglises blanches et des Eglises de minorités ethniques. La vérité de la foi se joue dans la reconnaissance de ces tensions éprouvantes qui obligent toute identité ecclésiale à se convertir radicalement. Eviter le conflit dans le cas serait, pour les Eglises, déserter leur rsponsabilité historique.

la place de l'église de rome

Dans cette régulation réciproque des Eglises particulières, y a-t-il une place pour l'Eglise de Rome ? Nous osons le penser. Pas à n'importe

quelle condition cependant, mais en se laissant peut-être inspirer par la pratique des premiers siècles. L'Eglise de Rome « *qui préside à la charité* » peut constituer une instance d'arbitrage, une cour d'appel quand toutes les solutions ont été épuisées, un centre de coordination à l'écoute de ce que l'Esprit dit aux Eglises. Et du fait de l'autorité de cette Eglise, qui doit se mériter dans l'histoire, son évêque porte le souci de la foi et de la charité de toutes les Eglises. Il veille à l'authenticité de chaque Eglise locale et garantit sa différence, il modère la communion en stimulant la confrontation sans court-circuiter les diverses instances nationales et régionales du peuple de Dieu. Ce n'est que dans cette perspective qu'un ministère papal peut devenir chrétiennement crédible, ainsi que l'exprimait un ami protestant :

« *Que, dans un rééquilibrage ecclésiologique qui développerait la coresponsabilité épiscopale, mettrait effectivement en œuvre le principe de subsidiarité, utiliserait plus efficacement le relais des métropolites, le pape retrouve son rôle spirituel de présidence de l'unité, de sentinelle veillant à la charité, d'évêque des évêques, le tout dans un climat de conciliarité où, à tous les échelons (synodes nationaux ou provinciaux et, bien sûr, concile), le peuple chrétien et pas seulemnt les clercs aurait son mot à dire, il y a fort à parier que bien des objections au* « *système* » *encore si incroyablement médiéval tomberaient* » [5].

le modèle œcuménique de la communauté conciliaire

Cette dernière citation nous invite tout naturellement à entrouvrir le dossier œcuménique. Car il n'est plus possible aujourd'hui d'évoquer une restructuration de l'espace ecclésial catholique sans tenir compte de l'existence et du regard des autres. Le théologien ne peut plus penser l'Eglise sinon pour toute la famille chrétienne, à travers et au delà des appartenances confessionnelles.

La restauration de la communion entre les différentes Eglises chrétiennes est évidemment le problème-clé de tout le mouvement œcuménique, et plusieurs modèles d'unité ont défilé devant nous au cours des dernières années. Aujourd'hui, la proposition qui occupe le devant de la scène est celle de la « communauté conciliaire ». En voici la plus célèbre définition, entérinée à l'Assemblée de Nairobi (1975) :

5. G. APPIA dans **Foyers Mixtes** 29, octobre-décembre 1975, p. 12. Nous avons seulement une réserve à émettre sur l'expression « évêque des évêques » qui nous semble un **lapsus calami** nullement fondé en ecclésiologie.

« L'Eglise une doit être envisagée comme une communauté conciliaire d'Eglises locales, elles-mêmes authentiquement unies. Dans cette communauté conciliaire, chaque Eglise locale possède, en communion avec les autres, la plénitude de la catholicité et rend témoignage de la même foi apostolique ; elle reconnaît donc que les autres Eglises font partie de la même Eglise du Christ et que leur inspiration émane du même Esprit. Comme l'Assemblée de la Nouvelle-Delhi l'a indiqué, elles sont liées entre elles par un même baptême et une même eucharistie ; elles reconnaissent mutuellement leurs membres et leurs ministères. Elles sont unies par l'engagement commun qu'elles ont pris de confesser l'Evangile du Christ en assurant sa proclamation et le service au monde. A cette fin, les différentes Eglises cherchent à maintenir des relations solides et dynamiques avec les autres Eglises, dans le cadre de réunions conciliaires convoquées selon les exigences de l'accomplissement de leur vocation commune » [6].

communion : dans les églises, entre les églises, dans l'humanité

Tel est donc l'horizon actuel de la démarche œcuménique : la réalisation d'une Eglise pleinement conciliaire. Cette conciliarité précise les contours d'une union organique qui ne veut être ni monolithique ni centralisatrice, tout en transcendant les identités confessionnelles. Mais la route sera sûrement longue pour y parvenir, les conseils actuels, locaux, nationaux ou mondiaux n'étant que des instruments pré-conciliaires. Cette recherche de conciliarité obligera à un travail de convergence sur le terrain des différends doctrinaux comme sur le terrain des luttes sociales. Comme le déclarait Philip Potter au Comité central du C. O. E. à Genève en 1973 : *« La recherche de l'unité de l'Eglise est inextricablement liée à la lutte pour l'unité de l'humanité »* [7].

Si un consensus interecclésial se dessine sur l'objectif conciliaire, il est important que l'Eglise catholique vive cette dimension communionnelle en son propre sein et se donne les moyens de mieux la vivre. Mais l'Eglise catholique se trouve aussi immédiatement interrogée sur son articulation aux autres Eglises chrétiennes. Est-elle un éteignoir ou un ferment d'œcuménisme ? Veut-elle réellement se mettre en cause devant les autres Eglises ? Les signes sont encore ténus de sa pleine implication dans l'aventure œcuménique (par exemple : non-entrée au C. O. E., difficultés faites à Sodepax...), au moment même où émergent des commu-

6. **Briser les barrières.** Nairobi 1975, Paris, Idoc-France, 1976, p. 168.
7. **The Ecumenical Review,** octobre 1973, p. 417.

nautés interconfessionnelles qui témoignent d'une autre façon de poser le problème. Où sont aujourd'hui les véritables enjeux de l'Evangile ? Nous aurons à y revenir.

le ministère d'unité

Il se posera cependant toujours une question de ministère d'unité au plan mondial dans l'Eglise réunie. Aussi n'est-il pas étonnant que ce sujet soit au cœur de bien des dialogues officiels aujourd'hui. Même si les protestants ne sont pas très portés à envisager une structure universelle de la chrétienté, ils confessent volontiers que l'Eglise a plus que jamais besoin d'un leadership et d'un porte-parole devant le monde. Les anglicans n'ont pas de difficultés majeures à l'égard d'une primauté « *justement comprise* », impliquant que « *l'Evêque de Rome exerce sa surveillance dans le but de garder et de promouvoir la fidélité de toutes les Eglises envers le Christ et des unes envers les autres* »[8]. Quant aux orthodoxes, s'ils refusent la forme qu'a prise la primauté romaine depuis plus de dix siècles, ils reconnaissent au siège romain une autorité hors pair dans la ligne de la charité. En tout état de cause, cette primauté ne peut jouer que dans le cadre de la conciliarité[9].

Autant dire que cette question du service mondial de communion n'est pas tranchée. « *Pourquoi Rome ? et pourquoi pas Rome ?* » : se demandait un groupe d'études commun à l'Eglise catholique et au C. O. E.[10]. La réponse ne peut surgir que d'un débat entre toutes les Eglises, obligeant l'Eglise catholique à réexaminer sa propre histoire, ses propres dogmes et conciles devant les autres[11]. Mais le plus décisif, aux yeux de tous les chrétiens, sera la façon dont le ministère de Pierre et de Paul à Rome se rendra pastoralement crédible. Jean XXIII a ouvert une brèche qui ne demande qu'à être élargie.

8. Déclaration de la Commission internationale anglicane-catholique romaine « L'autorité dans l'Eglise », Venise 1976, **La Documentation catholique,** 6 février 1977, p. 121.
9. Pour l'éventail de ces positions, consulter par exemple **A pope for all christians ?,** ed. by Peter J. McCORD, New York, Paulist Press, 1976.
10. **Irénikon,** 2e trimestre 1970, p. 192. Il s'agissait d'un travail sur « Catholicité et Apostolicité ».
11. Un début de réexamen a été signifié par la lettre de Paul VI au Cardinal Willebrands à l'occasion du 7e centenaire du 2e concile de Lyon. Ce concile de Lyon est « **compté comme le sixième des Synodes généraux tenus en Occident** » (**La Documentation catholique,** 19 janvier 1975, p. 63). On saisit la portée d'une telle expression pour la réception présente de Trente, Vatican I... et Vatican II !

III

tiers-mondialiser

Les deux objectifs que nous venons de détailler : décolonisation et conciliarisation, correspondent assez bien à ce qui se pense et s'écrit dans le petit monde de la théologie reconnue. Nous pourrions en rester là. Nous ne le ferons pas. Il nous semble en effet que cette démarche néglige par trop l'enjeu socio-politique de toute révision institutionnelle et de toute problématique missionnaire de l'Eglise. Décentraliser, oui, mais au profit de qui ? Communier, oui, mais sur quelle base ?

Notre façon de poser le problème de la restructuration de l'Eglise reste jusqu'à présent très marquée par notre enracinement occidental européen. Or le centre de gravité du mouvement chrétien glisse vers le Sud. Et il ne suffit plus de panser les divisions historiques entre Eglises chrétiennes : il s'agit de se situer dans les antagonismes profonds de notre société et dans la lutte des classes mondiale. Il n'y aura pas de vérité du nouvel ordre ecclésial international sans cette double action de « tiers-mondialisation » : le passage aux jeunes Eglises, le passage aux opprimés.

priorité aux jeunes églises

Quand nous parlons des jeunes Eglises, nous pensons évidemment à ces Eglises d'Afrique, d'"Asie, d'Océanie et d'Amérique latine qui relèvent de l'espace humain qu'il est convenu d'appeler «Tiers Monde». Or, et c'est un fait décisif pour l'avenir du christianisme, ces Eglises sont maintenant majoritaires dans le champ chrétien. Il importe que cette situation se traduise institutionnellement dans la vie de l'Eglise. La chrétienté occidentale vieillissante doit accepter, bon gré mal gré, de s'effacer devant ces Eglises qu'elle a trop souvent maternées et qui revendiquent aujourd'hui leur place, toute leur place. Nous vivons les derniers jours de l'hégémonie occidentale ecclésiale.

Ce n'est évidemment pas qu'une question de respect pour la majorité. La pertinence de l'Evangile est en jeu. Dans le dynamisme de leur conversion et les tâtonnements de leur acculturation, les jeunes Eglises nous paraissent plus proches de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ que les Eglises installées de l'Occident chrétien. Elles posent à neuf la question de l'Eglise que requiert le Dieu le l'Evangile. Et il n'est pas jusqu'à la persécution qui ne sculpte en leur chair les traits du Crucifié. Aujourd'hui, toutes les Eglises particulières ne « symbolisent » pas aussi authentique-

ment, toutes les Eglises n'ont pas la même vérité sacramentelle. Nous trouvons dans l'actualité souvent dramatique des jeunes Eglises les signes les plus parlants du Royaume qui vient. Aussi pensons-nous qu'un ministère renouvelé de communion ecclésiale devra donner toutes leurs chances à ces communautés significatives et s'articuler à elles de façon privilégiée.

« la voix des opprimés est la voix de dieu » (helder camara)

Cette sacramentalité des jeunes Eglises tient bien sûr à leur consistance populaire et prolétaire. C'est en devenant l'Eglise des opprimés que l'Eglise se vérifie évangéliquement. Et les théologiens latino-américains n'auront aucune difficulté à critiquer une conception de l'Eglise locale qui ne s'interroge pas sur son enracinement socio-politique. Suffit-il de se dire « l'Eglise de tous » pour être l'Eglise ? N'est-ce pas faire alors le jeu de la classe dominante ? L'Eglise territoriale n'avalise-t-elle pas trop rapidement la structure sociale en place ? Dans les luttes actuelles, nous sommes bien obligés de reprendre sous un jour nouveau la vieille question protestante : où est la véritable Eglise ?

Si l'Ecriture est pour nous autre chose qu'un texte du passé, relisons le chapitre 18 de l'évangile de Matthieu, chapitre ecclésial s'il en est. Jésus y accomplit un geste symbolique de haute portée. A la question des disciples : « *Qui est le plus grand dans le Royaume des cieux ?* », Jésus répond en plaçant au milieu d'eux un enfant. C'est ainsi que l'enfant, c'est-à-dire le sans-savoir et le sans-pouvoir, est mis au centre de l'Eglise, au cœur de l'attention chrétienne. Toute construction d'Eglise locale qui ne tient pas compte de cette perspective évangélique s'éloigne de la Parole de Dieu, verse insensiblement dans le conformisme social ou la sacralisation élitiste. Le Royaume s'anticipe dans la proclamation de la Bonne Nouvelle aux pauvres, dans la libération des captifs. L'Eglise prend corps dans la vie des sans-voix et des sans-espoir, soulevée par le Dieu de l'Exode et du Golgotha. Aux riches de se plier à cette priorité des pauvres. Cette prise de position ecclésiologique se fonde évidemment sur une christologie qui voit en Jésus l'Opprimé par excellence, dévoilant le choix de Dieu en faveur des faibles et des petits. Jésus a inauguré une lutte qui se poursuit au long de l'histoire à travers la communauté de ses disciples. Et l'Eglise se définit par cette actualisation du jugement de Dieu plutôt que par son institution dite de salut.

Un certain nombre de jeunes Eglises du Tiers Monde se veulent donc au plus près des opprimés, vivant le combat pour la justice comme une dimension constitutive de la prédication de l'Evangile, selon l'expression

du synode de 1971. Ce qui signifie aussi qu'elles mettent radicalement en cause l'Occident, sa domination économique comme sa domination ecclésiale. Nous ne pourrons donc échapper à des affrontements sans concession entre l'Eglise du Sud et les Eglises du Nord au nom même de la vérité de l'Evangile.

la conversion requise des églises d'occident

A coup sûr, les Eglises occidentales ne sortiront pas indemnes d'une telle confrontation. Car, même si elles ont l'excuse de l'inconscience (!), elles participent à l'oppression, elles sont complices d'un ordre mondial qui secrète l'asservissement et l'injustice. Aussi ont-elles une lourde responsabilité dans ce que l'on a appelé « la pédagogie de l'oppresseur ». Elles ont un travail capital à mener sur leur propre terrain, aux centres de décision de l'exploitation internationale, pour transformer les relations entre les peuples. La meilleur façon d'affirmer sa « communion » avec les jeunes Eglises est encore de poursuivre cette lutte contre l'ordre établi, dans notre propre société, au bénéfice des stratégies du Tiers Monde.

Ce faisant, les Eglises d'Europe ne pourront qu'être renvoyées aux opprimés de leur propre espace géographique. L'émigré, le réfugié politique, le sous-prolétaire ne sont pas loin. La fidélité d'une communauté chrétienne se vérifie aussi dans son rapport aux groupes sociaux dominés.

Au fond, toute Eglise particulière doit se rappeler que son centre n'est ni Rome ni une structure, fût-elle conciliaire. Il est un nom et une personne : Jésus crucifié et ressuscité. Ce n'est qu'à partir de son identification dans l'engendrement d'une humanité nouvelle que peut se déployer authentiquement un nouvel ordre ecclésial international.

bruno chenu

chronique de liturgie

Directement ou indirectement, la liturgie catholique tient une bonne place dans l'actualité religieuse française : quelques « affaires » plus ou moins retentissantes, des textes officiels ou non, d'abondantes publications manifestent, à côté d'une sereine poursuite du mouvement conciliaire, une ambiance de crise ou, pour le moins, d'interrogation. Les grands thèmes sont alors : le rite et sa langue, la communauté qui célèbre et sa communion ecclésiale, la dimension idéologique et politique, la personne du célébrant, la pratique sacramentelle, lorsque se normalise ce que l'on tenait hier pour marginal.

une crise, trois affaires

L'évènement le plus notoire est certainement la crise intégriste. Ecône était en Suisse, Lille déjà plus proche, Saint-Nicolas du Chardonnet est au cœur de Paris. Deux campagnes de presse l'ont particulièrement orchestrée : l'une, l'été dernier, lorsque la tension avec Mgr Lefèvre parvint à la condamnation ; l'autre se pousuit à l'heure actuelle, depuis l'occupation de l'église Saint-Nicolas. Naturellement, la liturgie n'est pas seule en cause, mais elle y figure en bonne place et à différents titres.

Il y a tout d'abord la question de rituel et de langue liturgique ; c'est à ce niveau que l'événement est interprété par beaucoup, et suivi par une partie des fidèles dans un refus de poser, ou une incapacité de voir, des données plus profondes. Et pourtant la question rebondit immédiatement, puisque se trouvent posées les exigences minimales de communion et de formulation ecclésiale dans notre tradition. Au plus profond, se manifestent deux chapitres de plus en plus inéluctables : la communauté qui célèbre, ses dimensions et ses implications idéologiques et politiques.

Trois autres événements, différents en apparence, peuvent être rapprochés de cette crise. Il y a eu, à Rome, le procès et la réduction à l'état laïc pour motif disciplinaire de don Franzoni ; l'ancien abbé s'est soumis sans rien renier, interdisant par là le jeu primaire d'une médiocrité qui se complaît à rapprocher les excès de la gauche comme de la droite : les exigences évangéliques n'ont pas toutes et de la même manière besoin du support institutionnel. Dans l'« affaire Franzoni », on retrouve les éléments de la communion ecclésiale, du pouvoir d'ordre et de la politique. Ce n'est pas simplement un pouvoir de célébrer qui a été retiré à quelqu'un, c'est un droit et un langage de célébration, pour tous ceux qui ne peuvent plus, avec la même légèreté que d'autres, séparer les domaines et les termes : évangile, politique, église, engagement, liturgie, etc.

Autre événement : l'« affaire Tallec, Feuillet, Centre Jean-Bart, chapelle Saint-Bernard de Montparnasse », à Paris. Derrière des mutations qui devaient bien arriver un jour, se mêlent de multiples questions : la communauté qui célèbre et son célébrant, la recherche et la pastorale diocésaine des sacrements, la création, l'étude et la censure, le langage liturgique officiel ou non, tout particulièrement en ce qui concerne la prière eucharistique. On ne voit pas bien comment pourra se poursuivre encore longtemps un discours officiel sur la communauté qui célèbre juxtaposé à une non-reconnaissance de la communauté dans son existence.

Le troisième événement symbolique est la dernière mutation de Boquen. La « Communion » s'y cherchait, s'y vivait, s'y célébrait, non sans difficultés, avec des critères qui, pour être d'aujourd'hui, ne nous sont pas ordinaires. L'ordre est maintenant revenu dans l'ancienne abbaye ; on peut honnêtement se demander lequel et pourquoi. Le nom demeure, attaché maintenant à l'expérience biblique de l'Exode, ou de l'Exil. Là encore, dans le domaine de la liturgie qui est le nôtre ici, se retrouvent les mêmes questions : la communauté qui célèbre et ses critères, sa langue et ses rites, la communion ecclésiale, le droit des marginaux, les dimensions et implications politiques.

pastorale du mariage et problèmes du sacerdoce

Deux autres sujets ont régulièrement les honneurs de la presse : le premier est la pastorale des mariages, spécialement autour des recherches courageuses entreprises dans le diocèse d'Autun. Après le chapitre des célébrations non sacramentelles de l'amour, c'est celui du droit à l'amour des divorcés, et de leur accueil dans l'Eglise qui a été ouvert.

Vient ensuite la question de la personne du célébrant ; quelles que soient les interpellations venant de notre société, des autres Eglises chrétiennes, de la situation démographique du clergé et de l'évolution de la mentalité dans notre Eglise (cf. sondages), la réponse se résume toujours dans un triple « non » : non à l'ordination des femmes, non à l'ordination des hommes mariés, non au mariage des prêtres et donc au ministère sacramentel de ceux qui le vivent. Comme pour toutes les questions précédentes, ce serait un leurre de n'y voir qu'un simple rappel de données fort traditionnelles : ce qui pouvait n'apparaître hier que comme l'émanation et la sacralisation d'un ordre établi à dominante masculine qui s'ignorait, ne peut plus être reçu de la même manière aujourd'hui ; les récentes déclarations, les fins de non-recevoir réitérées contribuent à creuser un fossé de plus en plus profond, plus encore inconscient que conscient, entre le célébrant et l'assemblée, et renforce, qu'on le veuille ou non, le caractère ésotérique de notre liturgie. Enfin, si l'on rapproche ces faits des condamnations évoquées plus haut, on peut se demander s'il sera encore longtemps possible de jouer impunément avec le pouvoir d'ordre.

Ces deux chapitres en apparence très différents : pastorale de l'amour et personne du célébrant, se rejoignent dans la mesure où ils manifestent de plus en plus aux yeux de tous combien les domaines de la pastorale et de la liturgie demeurent liés à tout un héritage juridique, idéologique et traditionnel plus que pastoral, et cela au point d'occulter même les questions majeures de l'amour et de la sexualité, au mépris des recherches les plus sérieuses autant que des signes de notre temps.

une actualité plus sereine

On m'accuserait à juste titre d'être injuste si je ne mentionnais pas, à côté de cette actualité de questions et de crises, un domaine d'actualité liturgique beaucoup plus discret et beaucoup plus serein. L'expérience de Saint-Gervais de Paris pourrait être un nom symbolique pour une foule de groupes et de lieux allant des plus anciennes abbayes à une effloraison de petits groupes, ou de reconversions de lieux d'Eglise. Les questions sont celles du « spirituel », de la « spécificité chrétienne », de la « différence »... En apparence c'est beaucoup plus simple et plus vivant ; dépassement ? Ou oubli des questions de l'heure ? Deux études seraient à faire : l'une sur le langage liturgique employé, l'autre sur la sociologie réelle du phénomène.

Toutes ces questions, tous ces thèmes se retrouvent naturellement plus ou moins dans les travaux de l'Assemblée épiscopale de Lourdes, et plus particulièrement dans la **Lettre aux catholiques de France,** qui respire plus le compromis que la lumière, et les affirmations de principe que l'analyse profonde de trop multiples sujets. On comprend alors très bien les réactions positives d'une partie de l'opinion publique lorsque parut la lettre du père Riobé dans **Le Monde** du 16 février ; tout ceci pour aboutir à la désillusion devant la fin de non-recevoir qui s'est exprimée à Rome, à l'occasion des récentes visites **ad limina** de nos évêques.

Comme je l'évoquais au tout premier paragraphe, ce survol de quelques événements particulièrement révélateurs ne peut rendre compte de toute l'actualité. A côté des crises, la vie se poursuit dans un développement

apparemment et parfois étonnamment plus serein de l'aventure post-conciliaire. Les publications en témoignent, et c'est de là que nous partirons, avant d'aborder les ouvrages plus analytiques rendant compte des interrogations et des difficultés de l'heure.

publications liturgiques

Il faut d'abord saluer une des publications les plus récentes : **La Bible, traduction officielle de la liturgie,** textes complets des lectionnaires, Paris, Desclée De Brouwer, Droguet et Ardant, 1977. Des tables multiples et détaillées y tiennnent une large place, près du tiers de l'ouvrage. Après avoir salué un travail qui consacre l'importance grandissante de la Bible dans la liturgie, il faut peut-être aussi se poser quelques questions : quelle sera la clientèle et donc l'usage d'un tel ouvrage ? Quels critères ont présidé aux différents choix de l'ouvrage ? Dans le même mouvement, le **Nouveau Missel des dimanches 1977** mériterait analyse ; l'évolution par rapport à l'édition de 1974 est un fait de tradition vivante, mais dans quel sens va-t-elle ? A quoi répondent les modifications de textes, d'introductions, de commentaires ? Le lecteur des Béatitudes, par exemple, pourrait se reporter à la Toussaint et au 6e dimanche : comment se fait-il que, dans ce dernier cas, les références soient demeurées les mêmes, mais que dans l'évangile de Luc les malédictions aient été omises ? L'angélisme traditionnel du commentaire en est peut-être la cause.

D'autres ouvrages se proposent de nous aider dans la pastorale liturgique. Après **Liturgies d'enfants,** Alain GORIUS et Marc THOMAS viennent d'éditer **Liturgies d'une peuple,** Paris, Mame, 1977. Leur propos est d'« accomplir la constitution de Vatican II sur la liturgie » en présentant des schémas et des éléments de célébration. Adrien NOCENT prend davantage la question sous l'angle du commentaire dans **Célébrer Jésus-Christ. L'année liturgique,** Paris, Ed. J. P. Delarge, 1975.

livres de prières

Toute une effloraison d'ouvrages tourne autour de la prière, et offre des éléments utilisables éventuellement en célébration. Avec **Les quatre saisons** — prières pour chaque jour de l'année, Paris, Desclée, Mame, 1976, François BOURDEAU propose une série de textes issus des « prières d'antan » selon sa propre expression, et poursuit le mouvement qui fit la fortune des **Jours du Seigneur,** Paris, Ed. Témoignage chrétien, 1951.

Mais surtout la collection des prières contemporaines, au format caractéristique, ne cesse de s'accroître. Prières diverses et prières eucharistiques s'y côtoient, dans une recherche poétique plus ou moins heureuse. Parfois, une introduction ouvre le parapluie du côté de la hiérarchie, à propos des prières eucharistiques ; tant mieux, ou tant pis, si c'est réellement le prix d'une publication : tout le monde y retrouve son compte, mais personne ne s'y trompe.

Dans cette série, ce n'est pas faire injure aux autres que de nommer tout d'abord deux « grands » : Didier RIMAUD avec **Les arbres dans la mer,** Paris, Desclée, 1975, et Huub OOSTERHUIS, **Où en est la nuit ? Paroles pour cette aurore,** Paris, Desclée, 1975. La commission francophone cistercienne nous invite à suivre les « heures » et le calendrier liturgique dans : **Guetteurs de l'aube,** Paris, Desclée, 1976 ; le schéma liturgique se retrouve et nous arrive du Canada avec **Quand l'espoir se fait parole,** d'André GIGNAC, Paris, Ed. du Cerf, 1975. D'Italie nous vient **Pour la prière eucharistique d'une Eglise en marche,** Paris, Desclée De Brouwer, 1976, avec des indications pour la mise en œuvre, en particulier une indication des différents acteurs. **Les Sept Jours pour l'homme, paroles pour un prince nu,** s'accompagnent d'une musique de Michel WACKENHEIM et d'un disque que je n'ai pas eu l'occasion d'écouter. J'ai pour ma part préféré les **Provocations pour la prière,** Paris, Desclée De Brouwer, 1976, de la communauté de l'Arbresle, beaucoup plus sobres, malheureuse-

ment parfois trop abstraites. Toute cette recherche témoigne d'un effort poétique international. Ce paragraphe ne peut se clore sans évoquer **Eucharisties de tous pays,** Paris, Ed. du C.N.P.L., 1975. Saurons-nous un jour ne pas juxtaposer en permanence création et institution, poésie et commentaire ? Nous sommes bien logés à la même enseigne que les autres dans l'Eglise...

A côté de ces livres présentant des schémas, des essais, des textes, il faut mentionner des analyses : **Prière et vie selon la foi,** ouvrage collectif, Paris, Ed. Ouvrières, 1976, propose une série d'esquisses issues de deux sessions, tenant compte du renouveau spirituel actuel selon la vieille dualité de la contemplation et de l'action. On retrouve le même mouvement sous d'autres éclairages dans le livre de Dominique BERTRAND, **Une prière pour aujourd'hui,** Paris, Desclée De Brouwer, 1975.

Aux Editions Le Centurion, notons dans la collection « Vivante Liturgie » **Rendre grâce aujourd'hui,** essais de prières eucharistiques (88) ; **Une Parole et du pain,** célébrations eucharistiques avec des jeunes de treize à seize ans (89) ; **A la recherche de prières eucharistiques pour notre temps** (90) ; textes et commentaires — toujours le même besoin — témoignent du mouvement actuel en la matière. Le premier livre de cette collection : **Signes de Dieu aujourd'hui,** d'André TURCK, est une des œuvres à lire ; partant de l'expérience de l'A.C.O., il invite à une réflexion profonde tous ceux qui parlent un peu trop facilement de « signes », sans se rendre compte de l'option que cela représente.

réflexions sur la pastorale sacramentaire

Dans le domaine de la liturgie et de la réflexion sur la pastorale sacramentaire, que le Centre Jean-Bart me permette de mentionner globalement ses abondantes publications et de formuler avec beaucoup d'autres des vœux pour la poursuite de ce travail qui déborde de beaucoup le diocèse de Paris. Le thème « Religion populaire et réforme liturgique » avait fait l'objet du nº 122 de **La Maison-Dieu** et a été repris dans la collection « Rites et Symboles », Paris, Ed. du Cerf, 1975. Il se retrouve encore dans le nº 122 de **Concilium** (février 1977). Il serait intéressant d'en rapprocher de tout autres analyses, comme celle, par exemple d'Harvey COX dans **La séduction de l'esprit,** Paris, Ed. du Seuil, 1976. Pour revenir à **La Maison-Dieu,** il faut surtout signaler le nº 127 : **Questions autour du mariage.** Sur le thème du ministre et du ministère, l'analyse la plus lucide et la plus complète est certainement le livre de P. WINNINGER : **Ordonner des prêtres, le célibat une loi, le ministère une nécessité,** Paris, Ed. Le Centurion, 1977. Il faut aussi lire ce qu'en dit Henri Denis dans l'ouvrage que nous évoquerons plus loin. Par contre, les thèses traditionnelles, en ce qui concerne la femme, se retrouvent polémiquement rassemblées par Louis BOUYER dans **Mystère et ministères de la femme,** Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1976.

grandes analyses

Au chapître des grandes analyses il faut surtout souligner deux ouvrages. Henri DENIS, **Des sacrements et des hommes,** Lyon, Paris, Ed. du Chalet, 1975, est, me semble-t-il, de loin la meilleure approche des questions actuelles : après une analyse de la conjoncture dix ans après Vatican II, l'ouvrage aborde lucidement les points chauds de la pastorale des sacrements. L'autre étude est celle de Joseph GELINEAU, **Demain la liturgie, essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes,** Paris, Ed. du Cerf, 1976. L'analyse est parfois plus poussée que dans l'œuvre précédente, mais demeure dans une perspective plus traditionnelle, ce qui limite malheureusement l'émergence des questions. J'en profite pour mentionner tout particulièrement l'article de J. GELINEAU, « Eléments de réflexion sur Foi et Langage » dans le nº 2 (janvier-mars) de la revue **Foi et Langage,** qui est à lire dans son ensemble.

Je terminerai en invitant à lire trois ouvrages qui tranchent sur tous les autres : **Politique et vocabulaire liturgique,** Paris, Ed. du Cerf, 1975, de Christian DUQUOC, Jean GUICHARD et un groupe de recherche de la Faculté de théologie de Lyon. Dans la même collection « Rites et Symboles », aux Editions du Cerf, Paris, 1976 : **Comment « ils » prêchent... analyse du langage religieux. Vingt-deux sermons de Toussaint** (1976), et enfin : **Liturgie et lutte des classes, symbolique et politique,** du Cercle Jean XXIII de Nantes et de Jean et Colette GUICHARD, Paris, I.D.O.C.-France, L'Harmattant, 1976. Ils représentent à mon sens l'élément le plus contemporain et le plus prophétique de la série d'ouvrages qu'il me fallait présenter ici, trop rapidement. Beaucoup trop de publications en sont encore à ignorer tout simplement ce genre d'approche et ce sérieux d'analyse, ce qui les situe dans un intellectualisme et une religiosité intemporelles, au plus grand dam du présent. Pour contemporaine qu'elle soit, l'attitude d'esprit que ces trois ouvrages représentent se fraie difficilement un chemin dans notre littérature, nos usages pastoraux et liturgiques. N'est-ce pas pour cela que les questions posées par l'actualité, de manière de plus en plus urgente, chez nous comme ailleurs, ont tant de mal à émerger et reçoivent malheureusement moins d'échos que de fins de non-recevoir ?

denis perrot

BULLETIN D'ABONNEMENT * OU DE RÉABONNEMENT *

ET BULLETIN DE COMMANDE

M. - Mme - Mlle ....

adresse ....

code postal ....

souscrit un ABONNEMENT à LUMIERE ET VIE pour l'année 1977

* ordinaire	France 75 F,	Etranger 85 F
* soutien	France 80 F,	Etranger 90 F
* solidarité	France et Etranger 100 F	

commande les NUMEROS ....

règle la somme de ....

* rayer les mentions inutiles

LUMIERE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C. C. P. Lyon 3038-78 (Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en p. 2 de la couverture).

comité d'élaboration

Le Gérant : A. Durand/Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 3e trim. 1977
Commission Paritaire : N° 50.845